

Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Immanuel Kant

LOUIS VUITTON

MONKEY BOOKS



Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Immanuel Kant

LOUIS VUITTON
PARIS

MONKEY BOOKS

Apresentação

O Conceito Kantiano de Metafísica dos Costumes^{*}

Joel Thiago Klein^{[1](#)}

Pelo menos dois motivos tornam a *Crítica da razão pura* (1781) um marco para a Filosofia. Primeiro, antes de começar a discutir os tradicionais problemas da metafísica – temas relativos à *metaphysica generalis* (ser e não-ser, a essência e a aparência, etc.) ou à *metaphysica specialis* (Deus, alma e liberdade) – Kant investiga as condições de possibilidade de nosso conhecimento a priori. Seu objetivo é saber se realmente podemos responder àquelas questões que se colocam inevitavelmente à razão humana. Kant aponta para algo aparentemente óbvio, mas igualmente desconsiderado até então, a saber, que antes de se falar sobre o que se “sabe”, deve-se investigar sobre as condições de validade do conhecimento. Segundo, sua solução não é simplesmente negativa, tal como em alguns filósofos da tradição empirista que simplesmente negaram que o conhecimento humano pudesse ultrapassar os limites da experiência sensível, mas aponta uma resposta positiva àquelas questões.

A novidade da sua proposta diz respeito à compreensão da relação entre “sujeito” e “objeto” na atividade de conhecimento. Trata-se de uma revolução no modo de se conceber o sujeito cognoscente. O próprio Kant ilustrou essa revolução comparando-a com aquela que *Copérnico* realizou no campo da Astronomia. A *Crítica da razão pura* representa, segundo ele, “uma revolução copernicana no pensamento”. O horizonte da discussão é o seguinte: toda tradição metafísica trabalhava sob a pressuposição de que o nosso conhecimento a priori tinha que se regular pelos objetos, mas isso tornava incompreensível de que forma podemos conhecer algo *a priori* sobre as coisas; com efeito, era preciso reivindicar uma ordem pré-estabelecida entre nossa mente e o mundo, a qual era garantida mediante apelo a uma instância superior. Essa suposição gerava problemas constantes de forma que a Metafísica era vista mais como um “campo de batalha” onde “ainda combatente algum conseguiu conquistar para si o menor lugar e fundar uma posse

duradoura sobre esta vitória” (KANT, 1980 a, p. 12). A saída encontrada por Kant foi investigar se não se progrediria melhor nas tarefas da metafísica ao se admitir que são os objetos que precisam se regular pelo nosso conhecimento e não o contrário. Nesse caso, o resultado seria que “das coisas conhecemos a priori só o que nós mesmos colocamos nelas” (KANT, 1980 a, p. 13). Esse resultado não será só empregado no campo da filosofia teórica, mas será utilizado também para filosofia prática.

O conceito de conhecimento a priori somente pode ser esclarecido em sua relação com o conceito de conhecimento a posteriori. Conhecimentos a priori são aqueles que não podem se originar da experiência, pois são dotados de uma necessidade irrestrita e de uma universalidade que nenhuma experiência empírica pode garantir. Os conhecimentos empíricos são chamados de conhecimentos a posteriori e podem alcançar apenas uma necessidade restrita e uma universalidade contingente. Pode-se dizer que os conhecimentos a priori já estabelecem algo sobre os objetos mesmo antes dos objetos nos serem dados. Sua principal característica é a de serem imunes a argumentos contrafactuais, ou seja, é impossível que se apresente qualquer caso empírico que possa servir de contra-exemplo. Conhecimentos a priori são conhecimentos essencialmente a-históricos. Não estão sujeitos a mudanças e não se restringem a alguma época particular.

Alguns exemplos podem ajudar a compreender melhor o assunto. A proposição “o sol nascerá amanhã” é uma proposição que provavelmente todo mundo aceitaria como verdadeira. Contudo, trata-se de um conhecimento a posteriori, por conseguinte, não é uma verdade necessária e universal. Trata-se de uma afirmação haurida da experiência e, por mais generalidade que possua, sempre será válida de um modo contingente, isto é, sempre há a possibilidade do sol não nascer amanhã. Não importa aqui o quão remota seja essa possibilidade, a questão é que ela existe. Já a proposição “todo evento possui uma causa” é uma verdade válida necessária e universalmente. Não existe sequer a possibilidade de ela ser falsa ou refutada pela experiência, logo, tal validade jamais pode ser extraída da experiência. Sobre esse tipo de proposição é que se assenta a própria possibilidade dos conhecimentos empíricos. Os conhecimentos a priori constituem o fundamento de uma experiência racional, isto é, de uma experiência

regulada por leis. Assim, a proposição “todo evento possui uma causa” é tomada como um princípio pela Física, isto é, como um ponto de partida aceito como verdadeiro, mas também como indemonstrável. A justificação desse tipo de proposição é um dos temas que cabe à metafísica e, nesse sentido, pode-se dizer que a Metafísica é o fundamento da Física.

Se, por um lado, a possibilidade de conhecimentos a priori não pode ser fundada na experiência, por outro, Kant rejeita que eles sejam assegurados por uma instância externa e superior ao homem. A solução foi investigar se esse tipo de conhecimento não poderia estar fundado nas faculdades do ser humano e, assim, ser atribuída ao sujeito cognoscente. Nesse caso, tudo o que há de necessário e universal nos objetos foi colocado neles por esse sujeito. Não se fala mais de um objeto independente do sujeito, nem de um conhecimento que não seja um conhecimento para o sujeito. Porém, não se trata de um sujeito empírico, o que conduziria a um particularismo e a relativização do conhecimento. Kant pensa em estruturas a priori de faculdades (sensibilidade e entendimento) que estão presentes em todos os seres humanos e constituem o que se chama de “sujeito transcendental do conhecimento”. Pode-se dizer que esse sujeito transcendental reivindica uma validade que fica a “meio caminho” entre a contingência atribuída ao conhecimento extraído da experiência e o conhecimento absoluto reivindicado pelo apelo a uma instância superior e externa ao homem (um Deus que garante uma harmonia pré-estabelecida entre a razão e o mundo, ao modo das ideias inatas da filosofia cartesiana). Assim, a *Crítica da razão pura* e o projeto crítico como um todo separam aquilo que pode ser conhecido a priori daquilo que não pode, aquilo que deve ser feito daquilo que é arbitrário, aquilo que pode ser pensado com sentido daquilo que é mera quimera.

* * *

Os gregos dividiam a filosofia basicamente em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica. Para Kant, essa divisão se encontra “perfeitamente conforme a natureza das coisas, e nada há que corrigir nela” (KANT, 1980 b, p. 103). Ela corresponde à divisão de todo o nosso conhecimento racional, o qual pode ser ou formal ou material. O conhecimento formal é atribuído a Lógica e diz respeito “a forma do

entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção de objetos” (Ibidem). Já o conhecimento material (ou real), do qual se ocupa a Ética e a Física, refere-se a um determinado tipo de objeto e às leis as quais ele está submetido.

A Lógica, enquanto lógica geral, ocupa-se apenas da “forma” do pensamento, seja qual for seu conteúdo (empírico ou puro). Ao abstrair de todo conteúdo, trata apenas das regras do pensar em geral, isto é, das regras que servem para pensar qualquer tipo de objeto. Segundo Kant, a Lógica “é uma doutrina demonstrada, e tudo nela precisa ser certo de modo inteiramente a priori” (KANT, 1980 a, p. 58-59). Por isso, a lógica não pode ter qualquer parte empírica, isto é, ela de forma alguma pode se utilizar de princípios retirados da experiência, os quais são sempre contingentes. Todas as leis da lógica são necessárias e universais, isto é, não dizem respeito à maneira como pensamos, mas à maneira pela qual deveríamos pensar, caso se reivindique validade e correção ao pensamento².

Justamente por tratar da mera forma do entendimento e da razão, a Lógica deve ser uma ciência “breve e árida”, isto é, deve servir apenas como cânon ao uso do entendimento e da razão, jamais como *órganon*. A Lógica deve servir de fundamento a todas as outras ciências e como propedêutica ao uso geral do entendimento, mas não pode servir de fundamento ou de propedêutica a alguma ciência em particular ou a um determinado uso do entendimento, pois, nesse caso, ela estaria ultrapassando seus limites e se transformaria numa arte sofisticada, ou ainda, numa habilidade de atribuir forma de verdade ao que é falso³. Portanto, para Kant a Lógica não pode oferecer um critério material, mas apenas um critério lógico para avaliação e retificação do conhecimento. Nesse sentido, diz-se que a Lógica geral trata das condições necessárias, mas não suficientes para o estabelecimento da verdade.

Já o conhecimento racional material se divide em duas partes, a Física e a Ética. A Física se ocupa das leis que determinam tudo aquilo que acontece, enquanto a Ética trata das leis que determinam tudo aquilo que deve acontecer. A primeira se ocupa com as leis da natureza, a segunda com as leis da liberdade. Ambas possuem uma parte pura e uma parte empírica. A parte empírica tanto da Ética quanto da Física

assenta-se sobre princípios a posteriori, já a parte pura apóia-se unicamente sob princípios a priori. A parte pura ou racional da Ética pode ser denominada de *Metafísica dos costumes*, enquanto sua parte empírica de Antropologia moral. A parte pura ou racional da Física, por sua vez, pode ser chamada de *Metafísica da natureza* e sua parte empírica de filosofia empírica, a qual se divide nos mais diversos ramos das ciências naturais, assim como nos diversos ramos da física.

Se se iguala, tal como fez Kant, os conceitos de “filosofia” e “legislação da razão humana” (KANT, 1980 a, p.408), então se segue que temos uma filosofia para cada tipo de objeto. Se, além disso, se aceita, seguindo a tradição grega, que existem dois tipos de objetos e, por conseguinte, dois tipos de legislação, então também segue-se que temos dois tipos de filosofia. Dessa forma, assume-se que existem leis pelas quais as coisas acontecem (tudo aquilo que é) e leis que determinam aquilo que deve acontecer. Ora, da mesma forma que se distinguiu entre uma Metafísica da natureza e uma Metafísica dos costumes, pode-se falar agora de uma filosofia da natureza e de uma filosofia dos costumes (*Philosophie der Sitten*) ou filosofia moral (*Moralphilosophie*), ou ainda, de uma filosofia teórica e de uma filosofia prática.

Dividir o sistema material da filosofia em teórica e prática pressupõe que seja possível tanto uma Metafísica da natureza quanto uma Metafísica dos costumes, ou seja, pressupõe-se que há uma legislação a priori da razão tanto sobre os objetos que são, quanto sobre os objetos que devem ser. Inversamente, se não há uma legislação a priori da razão sobre esses dois objetos, também não se pode falar, em sentido estrito, nem de uma *Metafísica dos costumes* nem de uma Metafísica da natureza⁴.

Na segunda introdução à *Crítica do Juízo* (1790), Kant procura esclarecer essa divisão estabelecendo uma analogia com o âmbito político-geográfico. Ele utiliza o conceito de “domínio”, o qual designa a propriedade dos conceitos de legislarem sobre o seu objeto. Nesse caso, “legislar” significa determinar algo segundo uma regra a priori, isto é, uma regra que determine necessária e universalmente o objeto. Levando em conta esse conceito, pode-se dizer que a divisão da filosofia material⁵ em filosofia teórica e filosofia prática depende da

possibilidade de uma Metafísica da natureza e de uma Metafísica dos costumes, isto é, depende da legitimidade de justificarmos a existência de dois domínios para a razão humana.

Apesar de Kant concordar com a tradição na divisão da filosofia em filosofia teórica e filosofia prática, em Ética e Física, ele critica a falta de precisão com que se realizou tal distinção. Segundo ele, essa imprecisão é consequência da não determinação do princípio sobre o qual se fundamenta aquela distinção, isto é, pela falta de percepção de que a distinção entre filosofia teórica e filosofia prática submete-se à condição de haver um domínio prático e um domínio teórico.

Dessa forma, para Kant, trata-se de um grande mal-entendido subordinar as regras da política ou as prescrições da prudência e dietética à filosofia prática. Esse erro ocorreu por elas serem proposições expressas sob a forma de leis práticas, isto é, pelo fato delas se vincularem de certa forma à faculdade de apetição, enquanto uma espécie de causalidade dos seres vivos. Mas, não basta que o “modo-de-representação” das proposições seja prático, é necessário que o seu conteúdo também o seja. Em outras palavras, para que se possa falar de uma filosofia prática em sentido estrito, o conceito que determina a causalidade da faculdade de apetição deve ser um conceito de liberdade e não um conceito de natureza. Se o conteúdo de uma proposição for um conceito de liberdade, então trata-se de um princípio moral-prático. Se o conteúdo de uma proposição de forma prática for um conceito de natureza, então trata-se de um princípio técnico-prático. Para Kant, as regras técnico-práticas constituem apenas a parte prática da filosofia da natureza, da mesma forma que a agrimensura constitui a parte prática da geometria. Dito de outra forma, as regras técnico-práticas podem ser vistas como “corolários para a filosofia teórica” (KANT, 2002 a, p. 16).

Veja-se as seguintes regras práticas: a) “tome o remédio ‘X’ para curar a doença ‘Y’”; b) “não coma muita gordura para evitar problemas cardíacos”; c) “para ser respeitado na sociedade, evite se envolver em escândalos”; d) “não minta”. Todas as quatro regras possuem uma forma prática, mas apenas a quarta possui um conteúdo prático. A primeira e a segunda podem ser consideradas regras de destreza ou regras técnicas. A terceira é considerada uma regra de prudência ou uma regra

pragmática, o que nada mais é do que uma técnica para se conduzir bem a vida em sociedade. Apenas a quarta pode ser considerada uma regra moral-prática, isto é, um imperativo moral, pois se funda numa legislação da razão prática pura, a qual é imposta através do imperativo categórico.

O conteúdo das regras técnico-práticas, enquanto um conceito de natureza, depende de uma certa teoria ou interesse sensível que, por sua vez, é baseado na experiência. Em outras palavras, as três primeiras regras indicadas acima tiram a sua validade do fato empírico e contingente do sujeito querer curar a doença “Y”, querer evitar problemas cardíacos ou querer evitar escândalos. Somente a partir da suposição desse querer contingente é que aquelas regras se vinculam com a faculdade de apetição, isto é, com a faculdade de querer em sentido amplo. Por se tratar de um querer contingente, segue-se que essas regras não alcançam necessidade e universalidade. Assim, as regras técnico-práticas jamais podem tornar-se leis, isto é, jamais podem ordenar incondicional e irrestritamente. Por conseguinte, não constituem um domínio próprio e independente que justifique a divisão da filosofia em teórica e prática. O conteúdo dessas regras se assenta sobre inclinações sensíveis e interesses contingentes, os quais pertencem ao domínio da natureza. Foi nesse sentido que se falou acima de uma parte prática da filosofia da natureza.

O conteúdo das regras morais-práticas pressupõe um domínio independente da experiência, isto é, trata-se de imperativos que determinam incondicionalmente o que deve ser feito, isto é, determinam o que deve ser feito segundo uma regra necessária e universal. Apenas a partir disso é que se pode falar de uma Metafísica dos costumes ou de uma filosofia prática. Da mesma forma, só se pode falar de conhecimento prático em sentido estrito na medida em que se trata de leis que possuem como conteúdo o conceito de liberdade. Ou ainda, a noção de “conhecimento prático” enquanto uma espécie particular de conhecimento somente é possível sob a garantia de um *domínio prático da razão*.

A primeira vista pode ser paradoxal dizer que o conteúdo de uma regra moral-prática, ou ainda, que o conteúdo de um imperativo que ordena categoricamente seja um “conceito de liberdade”. Mas essa

“contradição” se dissolve em grande medida ao se perceber que o sujeito que se subordina à lei é também o seu autor. Visto de perspectivas diferentes, o homem assume tanto o papel de legislador, quanto o papel de legislado. Nesse sentido, pode-se dizer que ele é livre na medida em que segue as leis que ele próprio se dá enquanto um ser racional. A vontade que se subordina a lei moral é uma vontade livre, uma vontade que segue suas próprias leis, ou ainda, uma vontade autônoma. Essa vontade busca seu princípio de determinação na própria razão e, pelo fato da razão não fazer parte da natureza, segue-se que com a legitimação de um imperativo moral garante-se a existência de um novo domínio para a razão, o domínio prático.

* * *

A divisão do conhecimento racional apresentada acima é uma reconstrução feita a partir do prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1784). Nesse esquema, o termo “Metafísica dos costumes” foi empregado como sinônimo de “filosofia moral pura”. Trata-se da parte da filosofia que não é puramente formal (no caso, a Lógica), mas material, ou seja, que aborda um determinado tipo de objeto, mais especificamente, aquele que está submetido às “leis da liberdade”. Além disso, a *Metafísica dos costumes* é a parte pura da ética, isto é, a parte que se encontra separada dos elementos empíricos.

O livro “*Fundamentação da metafísica dos costumes*” assume a tarefa de fundamentar aquela filosofia moral pura. Nesse sentido, a própria tarefa de fundamentação já seria uma parte da Metafísica dos costumes. Também no prefácio dessa obra Kant fala que “no propósito, pois, de publicar um dia uma Metafísica dos costumes, faço-a preceder desta Fundamentação” (KANT, 1980 b, p. 106). A tarefa da Fundamentação é dupla, a saber, buscar e fixar o princípio supremo da moralidade⁶. De acordo com esse raciocínio, pode-se pressupor que o livro Metafísica dos costumes, publicado em 1798, constitua a aplicação do princípio, já encontrado e legitimado na Fundamentação, a todo o sistema de leis.

Assim, pode-se dizer assim que a Metafísica dos costumes (MS₁), enquanto filosofia moral pura, é composta pelos resultados da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC) e pela aplicação

desses resultados ao sistema moral, o qual é realizado na *Metafísica dos costumes* (MS₂). Nesse caso, isso poderia ser expresso na seguinte fórmula: FMC + MS₂ = MS₁.

Entretanto, há ainda um outro uso do termo “Metafísica dos costumes” que é bastante ambíguo. Kant afirma na segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* que ali ocorre a “transição da Filosofia moral popular para a Metafísica dos costumes” e que na terceira seção há a uma passagem da “Metafísica dos Costumes para a Crítica da razão pura prática” (KANT, 1980 b, p. 107). Kant encerra a segunda seção da *Fundamentação* dizendo que a fundamentação da moralidade é um problema que ultrapassa os limites de uma Metafísica dos Costumes⁷. Nesse caso, o uso do termo Metafísica dos costumes se refere ao conteúdo da segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, seção onde Kant analisa o conteúdo puro da lei moral em seus diversos aspectos, os quais são apresentados no que ele chama de fórmulas do imperativo categórico. Contudo, esse uso do termo Metafísica dos costumes é alheio ao uso que Kant faz dele em outros textos e parece não haver uma justificativa plausível para considerar esse uso pontual como conduzindo a uma nova definição.

* * *

Segundo a divisão da filosofia moral, a Metafísica dos costumes é separada de todos os elementos empíricos, os quais ficam ao encargo da Antropologia prática. Mas, quanto a isso, põe-se imediatamente a questão sobre quais seriam as justificativas para se estabelecer uma separação entre os elementos puros e os elementos empíricos. Em outras palavras, quais os motivos ou razões para se fundamentar uma ética *a priori*. No prefácio da *Fundamentação*, Kant escreve:

Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori em nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a todo tipo de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento. (KANT, 1980 b, p.105)

Apesar dos motivos de ordem teórica estarem estreitamente vinculados aos de ordem prática é possível considerá-los separadamente. De modo genérico, pode-se dizer que os motivos teóricos dizem respeito às discussões “da escola”, isto é, importam somente àqueles que teorizam sobre a moral, em suma, aos filósofos. Os motivos práticos se referem a todos os indivíduos enquanto sujeitos agentes.

Os motivos de ordem teórica se referem a dois problemas distintos que se vinculam ao conceito de lei moral. Em primeiro lugar, a “lei” envolve, segundo Kant, uma necessidade e universalidade que jamais pode ser alcançada por qualquer princípio proveniente da experiência. Nesse caso, está em questão a validade da “lei” enquanto um *principium diiudicationis*, isto é, da propriedade de uma regra de sempre servir como princípio de avaliação de máximas e ações. Em segundo lugar, “lei moral” envolve uma obrigatoriedade, isto é, uma imperatividade indispensável para se poder falar de uma “filosofia prática”. Isso envolve a questão do estabelecimento de um domínio prático que se vincula com a propriedade da “lei” de ser um *principium executionis*, ou seja, trata-se da propriedade obrigante da lei.

Sobre a questão da lei moral enquanto princípio de avaliação veja-se a seguinte passagem:

Toda gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento de uma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento “não deves mentir” não vale apenas para os homens, como se os outros seres racionais não tivessem que importar com ele (...). (KANT, 1980 b, p.104, tradução modificada)⁸

Mais de uma vez Kant acentua que a lei moral, enquanto “lei” e não apenas “preceito” precisa ser dotada de necessidade e universalidade. Essas características não podem ser alcançadas a partir de princípios empíricos, por conseguinte, são características de um princípio a priori. Com efeito, a lei precisa ser procurada na razão pura, pois só a razão pode garantir necessidade e universalidade a uma lei, ou seja, somente a razão pode oferecer uma regra que sempre pode ser usada na avaliação

de máximas e ações. “Sempre” significa “sem exceção”, isto é, em todos os casos, em qualquer época e por qualquer ser racional em geral⁹.

Um exemplo de um princípio empírico é o da “felicidade própria”, o qual foi muitas vezes, segundo Kant, tomado ilegitimamente como fundamento da lei moral. Para ele, a felicidade jamais pode ser transformada em um princípio de avaliação moral de ações. Ela somente pode alcançar uma universalidade contingente, pois permite uma infinidade de exceções que não podem ser previstas. Nesse sentido, a partir do princípio da felicidade

descobre-se uma harmonia que é semelhante àquela, que uma certa sátira retrata, da concórdia de almas de dois cônjuges prestes a arruinar-se: **Ó prodigiosa harmonia, o que ele quer, também ela o quer etc.**, ou o que é narrado acerca do comprometimento do rei Francisco I com o imperador **Carlos V**: o que meu irmão Carlos quer ter (Milão), também eu quero tê-lo. Fundamentos determinantes empíricos não se prestam a nenhuma legislação externa universal, tampouco à interna. (KANT, 2002 b, p.47)

Para que uma regra sirva como lei universal, isto é, como um princípio necessariamente válido para a avaliação de máximas, ela não pode estar fundada sobre qualquer elemento contingente do querer. Isso significa que na formulação da lei moral deve-se abstrair de todo interesse empírico. Nesse caso, segundo Kant, restaria a pura forma do querer em geral, a qual poderia ser expressa da seguinte forma: agir sempre de modo “*que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (KANT, 1980 b, p.115). Esse princípio pode ser considerado uma lei universal e pode ser estendido a todos os seres racionais em geral.

O segundo motivo de ordem teórica para empreender a fundamentação a priori de uma Metafísica dos costumes é o fato de que somente ela pode legitimar a obrigatoriedade do *principium diiudicationis*, ou seja, mostrar que ele também é um *principium executionis*. Esse é o problema fundamental da ética kantiana e de toda filosofia que discuta problemas morais, cuja solução Kant afirmou ser a “pedra filosofal”¹⁰. A tarefa de mostrar de onde é que a lei moral obriga

conduz “a filosofia a uma situação melindrosa, situação que deve ser firme, sem que possa encontrar nem no céu nem na terra qualquer coisa que se agarre ou em que se apoie” (KANT, 1980 b, p.133). A filosofia não pode apoiar-se na “terra”, ou seja, em qualquer elemento empírico, pois há um abismo intransponível entre o “domínio do dever-ser” e o “domínio do ser”, o qual, como já foi dito, somente pode oferecer princípios contingentes à vontade. Para Kant, quando “observamos” o conceito de lei moral surge

a clara convicção de que, mesmo que nunca tenham havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer; de forma que ações, de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, de cuja possibilidade poderá duvidar até aquele que tudo funda na experiência, podem ser irremitentemente ordenadas pela razão: por exemplo, a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo homem pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal. (KANT, 1980 b, p.120)

Essa convicção de que Kant fala se refere à suposição implícita no conceito de “lei moral” de que a propriedade da obrigatoriedade não pode ser derivada nem refutada a partir da experiência. Por outro lado, a obrigatoriedade da lei moral não pode ser fundada no “céu”, ou seja, na vontade de um Deus. Esse seria o caso de uma moral cujo princípio seria o medo ou o interesse numa recompensa futura, em ambos os casos o móbil da ação não é a própria lei, mas uma inclinação empírica, a qual não pode ser universalizada e não possui valor intrínseco.

Nesse contexto, a teoria de Kant procura mostrar que o homem se encontra vinculado ao dever moral apenas no sentido de que ele é o sujeito da sua própria legislação, a qual é uma legislação universal. O homem se encontra subordinado apenas a sua vontade, ainda que se trate de uma vontade legisladora universal. Todas as tentativas que pretendem vincular o dever a uma vontade que não fosse uma vontade autônoma, isto é, a vontade que dá uma lei a si própria, estão fadadas ao fracasso, pois jamais se obtém o dever, mas somente a necessidade da ação partindo de um interesse, seja ele alheio ou próprio. Resumindo,

Kant propõe algo que a primeira vista parece como a “quadratura do círculo”, a saber, mostrar que somos livres na medida em que seguimos o dever que nós mesmos, enquanto seres universais nos impomos. Assim, a possibilidade de uma Metafísica dos costumes depende da legitimação da lei moral enquanto um princípio obrigante, isto é, como um imperativo categórico, pois se existem deveres, eles devem constituir um domínio próprio e independente daquele do domínio do conceito de natureza. Para Kant, se não é possível fundamentar o imperativo categórico, isto é, fundamentar a lei moral enquanto um *principium executionis*, então, não é possível legitimar filosofia prática alguma. O “dever” seria pura quimera e o que chamamos de ética seria apenas uma “tecnologia social” que nos orienta a buscar o maior “bem-estar” possível numa determinada convivência social. Haveriam regras gerais de prudência, mas não leis morais, pois o conceito de lei traz consigo a exigência de ser válida incondicionalmente.

Quanto aos motivos práticos para a realização de uma Metafísica dos costumes, pode-se mencionar ao menos cinco:

1) existe uma dialética natural no ser humano, o qual, por um lado, tem consciência da validade e da nobreza do mandamento moral, mas, por outro, sente uma forte tendência para opor à lei moral um amontoado de arrazoados no intuito de justificar uma exceção para si no cumprimento do dever. Nesse sentido Kant afirma que

A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela possa se preservar tão mal e se deixe facilmente seduzir. É por isso que a própria sagesa – que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber – precisa também de ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. (KANT, 1980 b, p.118)

Assim, apenas uma Metafísica dos costumes pode assegurar a estabilidade da lei moral no ânimo dos seres humanos. Fala-se de garantir a estabilidade e não ensinar a lei moral, pois, segundo Kant, todos os seres humanos, inclusive os menos instruídos, já possuem a consciência da lei moral.

2) a pura representação do dever, independentemente de qualquer elemento ou estímulo empírico, por intermédio exclusivo da razão “possui uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico, em tal grau que, na consciência de sua dignidade, pode desprezar estes últimos e dominá-los pouco a pouco” (KANT, 1980 b, p.122).

3) a ação a partir do mandamento moral é muito mais fácil do que qualquer ação a partir de algum cálculo hedônico, sendo que “não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom” (KANT, 1980 b, p.117).

4) uma doutrina mesclada junta “na mesma classe os motivos que levam a virtude e os que levam ao vício, e ensinando somente a fazer melhor o cálculo, mas apagando totalmente a diferença específica entre virtude e vício” (KANT, 1980 b, p.146). Em outras palavras,

uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móveis de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo que de conceitos racionais, tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a princípio algum, que só muito casualmente levam ao bem, mas muitas vezes podem levar também ao mal. (KANT, 1980 b, p.122)

5) por último, na obra *Metafísica dos costumes* Kant afirma que possuir uma Metafísica dos costumes é em si mesmo um dever.

Certamente todos esses motivos para a realização de uma Metafísica dos costumes, sejam teóricos ou práticos, poderiam e deveriam ser discutidos individualmente. O último motivo prático, por exemplo, constitui-se como uma afirmação que causa no mínimo um embaraço, pois em que sentido poder-se-ia dizer que é um dever ter uma Metafísica dos costumes? Contudo, uma discussão detalhada de cada um dos motivos acima ultrapassaria amplamente o escopo desse trabalho.

Prefácio

A velha filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, a Ética e a Lógica. Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e nada há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio em que se baseia, para deste modo, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição, e, por outro, podermos determinar exatamente as necessárias subdivisões.

Todo conhecimento racional é: ou material e considera qualquer objeto, ou formal e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos. A filosofia formal chama-se Lógica; a material porém, que se ocupa de determinados objetos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da natureza ou leis da liberdade. A ciência da primeira chama-se Física, a da outra é a Ética; aquela se chama também Teoria da Natureza, esta Teoria dos Costumes.

A Lógica não pode ter parte empírica, isto é parte em que as leis universais e necessárias do pensar assentassem em princípios tirados da experiência, pois que então não seria Lógica, isto é um cânone para; o entendimento ou para a razão que é válido para todo o pensar e que tem de ser demonstrado. Em contraposição, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta porém as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer.

Pode-se chamar empírica a toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela porém cujas doutrinas se apoiam em princípios a priori chama-se filosofia pura. Esta última, quando é simplesmente formal, chama-se Lógica; mas quando se limita a determinados objetos do entendimento chama-se Metafísica.

Desta maneira surge a ideia duma dupla metafísica, uma Metafísica da Natureza e uma Metafísica dos Costumes. A Física terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional igualmente a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente Antropologia prática, enquanto a racional seria a Moral propriamente dita.

Todas as indústrias, ofícios e artes ganharam pela divisão do trabalho, com a experiência de que não é um só homem que faz tudo, limitando-se cada um a certo trabalho, que pela sua técnica se distingue de outros, para o poder fazer com a maior perfeição e com mais facilidade. Onde o trabalho não está assim diferenciado e repartido, onde cada qual é homem de mil ofícios, reina ainda nas indústrias a maior das barbarias. Mas, em face deste objeto que em si não parece indigno de ponderação, perguntar-se-á se a filosofia pura, em todas as suas partes, não exige um homem especial, e se não seria mais satisfatório o estado total da indústria da ciência se aqueles que estão habituados a vender o empírico misturado com o racional, conforme o gosto do público, em proporções desconhecidas deles mesmos, que a si próprios se chamam; pensadores independentes e chamam sonhadores a outros que apenas preparam a parte racional, fossem advertidos de não exercerem ao mesmo tempo dois ofícios tão diferentes nas suas técnicas, para cada um dos quais se exige talvez um talento especial e cuja reunião numa só pessoa produz apenas remendões. Mas aqui me limito a perguntar se a natureza da ciência não exige que se distinga sempre cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha à Física propriamente dita (empírica) uma Metafísica da Natureza, e à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz em ambos os casos a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino a priori. Esta última tarefa poderia, aliás, ser levada a cabo por todos os moralistas (cujo nome é legião), ou só por alguns deles que se sentissem com vocação para isso.

Não tendo propriamente em vista por agora senão a, filosofia moral, restrinjo a questão posta ao ponto seguinte: - Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente

empírico e pertença à Antropologia? Que tenha de haver tal filosofia, ressalta com evidência da ideia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: «não deves mentir», não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral.

As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem e portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori. É verdade que estas exigem ainda uma faculdade de julgar apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação, e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática. O homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a ideia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para torná-la eficaz in concreto no seu comportamento.

Uma Metafísica dos Costumes é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento. Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja conforme à lei moral, mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei; caso contrário, aquela conformidade será

apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei. Ora a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e, sem, ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exatamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe misturado); merece ainda muito menos o nome de Filosofia moral, porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade.

Não se vá pensar, porém, que aquilo que aqui pedimos exista já na propedêutica que o célebre WOLFF antepôs à sua Filosofia moral a que chamou Filosofia prática universal, e que se não haja de entrar portanto em campo inteiramente novo. Precisamente porque ela devia ser uma filosofia prática universal, não tomou em consideração nenhuma vontade de qualquer espécie particular- digamos uma vontade que fosse determinada completamente por princípios a priori e sem quaisquer móveis empíricos, e a que se poderia chamar uma vontade pura - mas considerou o querer em geral com todas as ações e condições que lhe cabem nesta acepção geral, e por aí se distingue ela de uma Metafísica dos Costumes exatamente como a Lógica geral se distingue da Filosofia transcendental, a primeira das quais expõe as operações e regras do pensar em geral, enquanto que a segunda expõe somente as operações e regras especiais do pensar puro, isto é daquele pensar pelo qual os objetos são conhecidos totalmente a priori. Com efeito, a Metafísica dos Costumes deve investigar a ideia e os princípios duma possível vontade pura, e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas na maior parte da Psicologia. O fato de na Filosofia prática universal (sem aliás ter o direito de o fazer) se falar também de leis morais e de dever, não constitui objeção alguma ao que eu afirmo. Porque os autores daquela ciência também nisto continuam fiéis à ideia que dela fazem; não distinguem os motivos de determinação que, como tais, se apresentam totalmente a priori só pela razão e são propriamente

morais, dos motivos empíricos, que o entendimento eleva a conceitos universais só por confronto das experiências. Consideram-nos, pelo contrário, sem atender à diferença das suas fontes, só pela sua maior ou menor soma (tomando-os a todos como de igual espécie), e formam assim o seu conceito de obrigação; em verdade este conceito não é nada menos que moral, mas é o único que se pode exigir de uma filosofia que não atende à origem de todos os conceitos práticos possíveis, sejam eles a priori ou simplesmente a posteriori.

No propósito, pois, de publicar um dia uma Metafísica dos Costumes, faço-a preceder desta Fundamentação. Em verdade não há propriamente nada que lhe possa servir de base além da Crítica duma razão pura prática, assim como para a Metafísica o é a Crítica da razão pura especulativa já publicada. Mas, por um lado, aquela não é como esta de extrema necessidade, porque a razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justeza e desenvolvimento, enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas puro, ela é exclusivamente dialética; por outro lado, eu exijo, para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão; que só na aplicação se deve diferenciar. A tal perfeição não podia eu chegar ainda agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no espírito do leitor, Eis por que, em vez de lhe chamar Crítica da razão pura prática, eu me sirvo do título de Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

Como, porém, em terceiro lugar, uma Metafísica dos Costumes, a despeito do título repulsivo, é susceptível de um alto grau de popularidade e acomodamento ao entendimento vulgar, acho útil separar dela este trabalho preparatório de fundamentação, para de futuro não ter de juntar a teorias mais fáceis as sutilezas inevitáveis em tal matéria.

A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral. É verdade que as minhas afirmações sobre esta

questão capital tão importante e que até agora não foi, nem de longe, suficientemente discutida, receberiam muita clareza pela aplicação do mesmo princípio a todo o sistema e grande confirmação pelo fato da suficiência que ele mostraria por toda a parte; mas tive que renunciar a esta vantagem, que no fundo seria também mais de amor próprio do que de utilidade geral, porque a facilidade de aplicação e a aparente suficiência dum princípio não dão nenhuma prova segura da sua exatidão, pelo contrário, despertam em nós certa parcialidade para o não examinarmos e ponderarmos em toda a severidade por si mesmo, sem qualquer consideração pelas consequências.

O método que adaptei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em seguida e em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação. A divisão da matéria é, pois, a seguinte:

Primeira Secção: Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico.

Segunda Secção: Transição da filosofia moral popular para a Metafísica dos costumes.

Terceira Secção: último passo da Metafísica dos costumes para a Crítica da Razão pura prática.

Primeira Seção: Transição do Conhecimento Moral da Razão Vulgar para o Conhecimento Filosófico

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.

Discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais talentos do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do temperamento, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama caráter, não for boa. O mesmo acontece com os dons da fortuna. Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de felicidade, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e juntamente todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral; isto sem mencionar o fato de que um espectador razoável e imparcial, em face da prosperidade ininterrupta duma pessoa a quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade.

Algumas qualidades são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm todavia nenhum valor íntimo absoluto, pelo contrário pressupõem ainda e sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas. Moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão são não somente boas a muitos respeitos, mas parecem constituir até parte do valor íntimo da pessoa; mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva (ainda que os antigos as louvassem

incondicionalmente). Com efeito, sem os princípios duma boa vontade, podem elas tornar-se muitíssimo más, e o sangue-frio dum facínora não só o torna muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madraستا, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma joia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. A utilidade seria apenas como que o engaste para essa joia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor.

Há contudo nesta ideia do valor absoluto da simples vontade, sem entrar em linha de conta para a sua avaliação com qualquer utilidade, algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que no fundo haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão por governante da nossa vontade. Vamos por isso, deste ponto de vista, pôr à prova esta ideia.

Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos, como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse

a sua conservação, o seu bem-estar, numa palavra a sua felicidade, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão; e se, ainda por cima, essa razão tivesse sido atribuída à criatura como um favor, ela só lhe poderia ter servido para se entregar a considerações sobre a feliz disposição da sua natureza, para admirá-la, alegrar-se com ela e mostrar-se por ela agradecida à Causa benfazeja, mas não para submeter à sua direção fraca e enganadora a sua faculdade de desejar, achavascando assim a intenção da natureza; numa palavra, a natureza teria evitado que a razão caísse no uso prático e se atrevesse engendrar com as suas fracas luzes o plano da felicidade dos meios de a alcançar; a natureza teria não somente chamado a si a escolha dos fins, mas também a dos meios, e teria com sábia prudência confiado ambas as coisas simplesmente ao instinto.

Observamos de fato que, quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento; e daí provém que em muitas pessoas, e nomeadamente nas mais experimentadas no uso da razão, se elas quiserem ter a sinceridade de o confessar, surja um certo grau de misologia, quer dizer de ódio à razão. E isto porque, uma vez feito o balanço de todas as vantagens que elas tiram, não digo já da invenção de todas as artes do luxo vulgar, mas ainda das ciências (que a elas lhes parecem no fim e ao cabo serem também um luxo do entendimento), descobrem contudo que mais se sobrecarregaram de fadigas do que ganharam em felicidade, e que por isso finalmente invejam mais do que desprezam os homens de condição inferior que estão mais próximos do puro instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer. E até aqui temos de confessar que o juízo daqueles que diminuem e mesmo reduzem a menos de zero os louvores pomposos das vantagens que a razão nos teria trazido no tocante à felicidade e ao contentamento da vida, não é de forma alguma mal-humorado ou ingrato para com a bondade do governo do mundo, mas que na base de juízos desta ordem está oculta a ideia de outra e mais

digna intenção da existência, à qual, e não à felicidade, a razão muito especialmente se destina, e à qual por isso, como condição suprema, se deve subordinar em grandíssima parte a intenção privada do homem.

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança à vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma - a razão - em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade. E neste caso é fácil de conciliar com a sabedoria da natureza o fato de observarmos que a cultura da razão, que é necessária para a primeira e incondicional intenção, de muitas maneiras restringe, pelo menos nesta vida, a consecução da segunda que é sempre condicionada, quer dizer da felicidade, e pode mesmo reduzi-la a menos de nada, sem que com isto a natureza falte à sua finalidade, porque a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação duma boa vontade, ao alcançar esta intenção é capaz duma só satisfação conforme à sua própria índole, isto é, a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação.

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do Dever que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem

irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara.

Deixo aqui de parte todas as ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, posto possam ser úteis sob este ou aquele aspecto; pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas por dever, visto estarem até em contradição com ele. Ponho de lado também as ações que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente nenhuma inclinação, embora as pratiquem porque a isso são levados por outra tendência. Pois é fácil então distinguir se a ação conforme ao dever foi praticada por dever ou com intenção egoísta. Muito mais difícil é esta distinção quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é além disso levado a ela por inclinação imediata. Por exemplo: - É na verdade conforme ao dever que o merceiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e, quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não faz semelhante coisa, mas mantém um preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança pode comprar em sua casa tão bem como qualquer outra pessoa. É-se, pois, servido honradamente; mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; o seu interesse assim o exigia; mas não é de aceitar que ele além disso tenha tido uma inclinação imediata para os seus fregueses, de maneira a não fazer, por amor deles, preço mais vantajoso a um do, que a outro. A ação não foi, portanto, praticada nem por dever nem por inclinação imediata, mas somente com intenção egoísta.

Pelo contrário, conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida conforme ao dever, sem dúvida, mas não por dever. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral.

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é consequentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas por dever. Admitindo pois que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria; se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a ação sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral. Mais ainda: - Se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele (homem honrado de resto) fosse por temperamento frio e indiferente às dores dos outros por ser ele mesmo dotado especialmente de paciência e capacidade de resistência às suas próprias dores e por isso pressupor e exigir as mesmas qualidades dos outros; se a natureza não tivesse feito de tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto) propriamente um filantropo, - não poderia ele encontrar ainda dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o dum temperamento bondoso? Sem dúvida!-e exatamente aí é que começa o valor do caráter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever.

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande tentação para transgressão dos deveres. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação

para a felicidade, porque é exatamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações. Mas o que prescreve a felicidade é geralmente constituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade; por isso não é de admirar que uma única inclinação determinada, em vista daquilo que promete e do tempo em que se pode alcançar a sua satisfação, possa sobrepor-se a uma ideia tão vacilante. Assim um homem, por exemplo, um gotoso, pode escolher o regalo que lhe dá qualquer comida de que gosta e sofrer quanto pode, porque, pelo menos segundo o seu cálculo, não quis renunciar ao prazer do momento presente em favor da esperança talvez infundada da felicidade - que possa haver na saúde. Mas também neste caso mesmo que a inclinação universal para a felicidade não determinasse a sua vontade, mesmo que a saúde, pelo menos para ele, não entrasse tão necessariamente no cálculo, ainda aqui, como em todos os outros casos, continua a existir uma lei que lhe prescreve a promoção da sua felicidade, não por inclinação, mas por dever - e é somente então que o seu comportamento tem propriamente valor moral.

E sem dúvida também assim que se devem entender os passos da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor prático e não patológico, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado.

A segunda proposição é: - Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. Que os propósitos que possamos ter ao praticar certas ações e os seus efeitos, como fins e móveis da vontade, não podem dar às ações nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás. Em que é que reside pois este valor, se ele se não

encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado dessas ações? Não pode residir em mais parte alguma senão no princípio da vontade, abstraindo dos fins que possam ser realizados por tal ação; pois que a vontade está colocada entre o seu princípio a priori, que é formal, e o seu móbil a posteriori que é material, por assim dizer numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material.

A terceira proposição, consequência das duas anteriores, formulá-la-ia eu assim: - Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade inclinação, mas nunca respeito, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objetivamente, e, subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática, e por conseguinte a máxima¹¹ que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações. O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise pedir o seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos (a amenidade da nossa situação, e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava portanto para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade - e só nela - se pode encontrar o bem supremo e incondicionado. Por conseguinte, nada senão a representação da lei em si mesma, que em verdade só no ser racional se realiza, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já

presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação.¹²

Mas que lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal. Aqui é pois a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio.

Ponhamos, por exemplo, a questão seguinte: - Não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir? Facilmente distingo aqui os dois sentidos que a questão pode ter: - se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma falsa promessa. O primeiro caso pode sem dúvida apresentar-se muitas vezes. É verdade que vejo bem que não basta furtar-me ao embaraço presente por meio desta escapatória, mas que tenho de ponderar se desta mentira me não poderão advir posteriormente incômodos maiores do que aqueles de que agora me liberto; e como as consequências, a despeito da minha pretensa esperteza, não são assim tão fáceis de prever, devo pensar que a confiança uma vez perdida me pode vir a ser mais prejudicial do que todo o mal que agora quero evitar; posso enfim perguntar se não seria mais prudente agir aqui em conformidade com uma máxima universal e adquirir o costume de não prometer nada senão com a intenção de cumprir a promessa. Mas breve se me torna claro que tal máxima tem sempre na base o receio das consequências. Ora ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das consequências prejudiciais; enquanto no primeiro caso o conceito da ação em si mesma contém já para mim uma lei, no segundo

tenho antes que olhar à minha volta para descobrir que efeitos poderão para mim estar ligados à ação, Porque, se me afasto do princípio do dever, isso é de certeza mau; mas se for infiel à minha máxima de esperteza, isso poderá trazer-me por vezes grandes vantagens, embora seja em verdade mais seguro continuar-lhe fiel.

Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo: - Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: - Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente.

Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: - Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal. Ora a razão exige-me respeito por tal legislação, da qual em verdade presentemente não vejo em que se funde (problema que o filósofo pode investigar), mas de que pelo menos compreendo que é uma apreciação do valor que de longe ultrapassa o de tudo aquilo que a inclinação louva; e que a necessidade das minhas ações por puro respeito à lei prática é o que constituí o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa em si, cujo valor é superior a tudo.

Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Seria fácil mostrar aqui como ela, com esta bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele. Basta, sem que com isto lhe ensinemos nada de novo, que chamemos a sua atenção, como fez Sócrates, para o seu próprio princípio, e que não é preciso nem ciência nem filosofia para que ela saiba o que há a fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para se ser sábio e virtuoso. Podia-se mesmo já presumir antecipadamente que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar. E aqui não nos podemos furtar a certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avanta tanto à capacidade teórica no entendimento humano vulgar. Nesta última, quando a razão vulgar se atreve a afastar-se das leis da experiência, e dos dados dos sentidos, vai cair em puras incompreensibilidades e contradições consigo mesma ou, pelo menos, num caos de incerteza, escuridão e inconstância. No campo prático, porém, a capacidade de julgar só então começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento vulgar exclui das leis práticas todos os móveis sensíveis. Faz-se então mesmo subtil, quer ele queira fazer chicana com a sua consciência ou com outras pretensões em relação com o que deva chamar-se justo, quer queira sinceramente determinar o valor das suas ações para sua própria edificação; e - o que é o principal -, neste último caso pode até alimentar esperanças de êxito tão grandes como as de qualquer filósofo, é nisto até mesmo mais seguro do que este, porque o filósofo não pode ter outro princípio que o homem vulgar, mas o seu juízo pode ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso. Não seria, portanto, mais aconselhável, em matéria moral, ficarmo-nos pelo juízo da razão vulgar e só recorrer à filosofia para, quando muito, tornar o sistema dos costumes mais completo e compreensível, expor as regras de maneira mais cômoda com vista ao seu uso (e sobretudo à discussão), mas não para desviar o humano senso comum (den gemeinen Menschenverstand), mesmo em matéria prática,

da sua feliz simplicidade e pô-lo por meio da filosofia num novo caminho da investigação e do ensino?

A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir. E é por isso que a própria sabedoria - que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber - precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa com tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Ora a razão impõe as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações, irremitentemente, e também como que com desprezo e menos cabo daquelas pretensões tão tumultuosas e aparentemente tão justificadas (e que se não querem deixar eliminar por qualquer ordem). Daqui nasce uma dialética natural, quer dizer uma tendência para opor arrazoados e sutilezas às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar.

É assim, pois, que a razão humana vulgar, impelida por motivos propriamente práticos e não por qualquer necessidade de especulação (que nunca a tenta, enquanto ela se satisfaz com ser simples sã razão), se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da filosofia prática. Aí encontra ela informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apoiam sobre a necessidade e a inclinação. Assim espera ela sair das dificuldades que lhe causam pretensões opostas, e fugir ao perigo de perder todos os puros princípios morais em virtude dos equívocos em que facilmente cai. Assim se desenvolve insensivelmente na razão prática vulgar, quando se cultiva, uma dialética que a obriga a buscar ajuda na filosofia, como lhe acontece no uso teórico; e tanto a primeira como a segunda não poderão achar repouso em parte alguma a não ser numa crítica completa da nossa razão.

Segunda Seção: Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes

Do fato de até agora havermos tirado o nosso conceito de dever do uso vulgar da nossa razão prática não se deve de forma alguma concluir que o tenhamos tratado como um conceito empírico. Pelo contrário, quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas frequentes e, como nós mesmos concedemos, justas, de que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o dever ordena possam acontecer em conformidade com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente por dever e que tenham portanto valor moral. Por isso é que houve em todos os tempos filósofos que negaram pura e simplesmente a realidade desta intenção nas ações humanas e tudo atribuíram ao egoísmo mais ou menos apurado, sem contudo por isso porem em dúvida a justeza do conceito de moralidade; pelo contrário, deploravam profundamente fraqueza e a corrupção da natureza humana que, se por um lado era nobre bastante para fazer de uma ideia tão respeitável a sua regra de conduta, por outro era fraca demais para lhe obedecer, e só se servia da razão, que lhe devia fornecer as leis, para tratar do interesse das inclinações, de maneira a satisfazê-las quer isoladamente, quer, no melhor dos casos, buscando a maior conciliação entre elas.

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela ideia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos

arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não veem.

Não se pode prestar serviço mais precioso àqueles que se riem de toda a moralidade como de uma simples quimera da imaginação humana exaltada pela presunção, do que conceder-lhes que os conceitos do dever (exatamente como por preguiça nos convencemos que acontece também co todos os outros conceitos) têm de ser tirados somente da experiência; porque assim lhes preparamos um triunfo certo. Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas ações são conformes ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda a parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apoia. Não é preciso ser-se mesmo um inimigo da virtude, basta ser-se apenas um observador de sangue-frio que não tome imediatamente o mais ardente desejo do bem pela sua realidade, para em certos momentos (principalmente com o avançar dos anos e com um juízo apurado em parte pela experiência, em parte aguçado para a observação) nos surpreendermos a duvidar se na verdade se poderá encontrar no mundo qualquer verdadeira virtude. E então nada nos pode salvar da completa queda das nossas ideias de dever, para conservarmos na alma o respeito fundado pela lei, a não ser a clara convicção de que, mesmo que nunca tenha havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer; de forma que ações, de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, de cuja possibilidade poderá duvidar até aquele que tudo funda na experiência, podem ser irremitentemente ordenadas pela razão: por exemplo, a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal, porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos a priori.

Se se acrescentar que, a menos que se queira recusa ao conceito de moralidade toda a verdade e toda a relação com qualquer objeto possível, se não pode contestar que a sua lei é de tão extensa significação que tem de vale não só para os homens mas para todos os seres racionais em geral, não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim absoluta e necessariamente, torna-se então evidente que nenhuma experiência pode dar motivo par concluir sequer a possibilidade de tais leis apodícticas. Porque, com que direito podemos nós tributar respeito ilimitado, como prescrição universal para toda a natureza racional, àquilo que só é válido talvez nas condições contingentes da humanidade? E como é que as leis da determinação da nossa vontade hão de ser consideradas como lei da determinação da vontade de um ser racional em geral e só como tais consideradas também para a nossa vontade, se elas forem apenas empíricas e não tirarem a sua origem plenamente a priori da razão pura mas ao mesmo tempo prática?

Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas de modo nenhum pode ele dar o supremo conceito dela. Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser com parado com o nosso ideal de perfeição moral antes de reconhecemos por tal; e é ele que diz de si mesmo: «Por que é que vós me chamais bom (a mim que vós estai vendo)? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão o só Deus (que vós não vedes)». Mas donde é que nós tiramos o conceito de Deus como bem supremo? Somente da ideia que a razão traça a priori da perfeição moral e que une indissoluvelmente ao conceito de vontade livre. A imitação não tem lugar algum em matéria moral, e os exemplos servem apenas para encorajar, isto é põem fora de dúvida a possibilidade daquilo que a lei ordena, tornam intuitivo aquilo que a regra prática exprime de maneira mais geral, mas nunca podem justificar que se ponha de lado o seu verdadeiro original, que reside na razão, e que nos guiemos por exemplos.

Se, pois, não há nenhum autêntico princípio supremo da moralidade que, independente de toda a experiência, não tenha de fundar-se

somente na razão pura, creio que não é preciso sequer perguntar se é bom expor estes conceitos de maneira geral (in abstracto), tais como eles existem a priori juntamente com os princípios que lhes pertencem, se o conhecimento se quiser distinguir do vulgar e chamar-se filosófico. Mas nos nossos tempos talvez isto seja necessário. Pois se se quisesse reunir votos sobre a preferência a dar ao puro conhecimento racional separado de todo o empírico, uma metafísica dos costumes portanto, ou à filosofia prática popular, depressa se adivinharia para que lado penderia a balança.

Este fato de descer até aos conceitos populares é sem dúvida muito louvável, contanto que se tenha começado por subir até aos princípios da razão pura e se tenha alcançado plena satisfação neste ponto; isto significaria primeiro o fundamento da doutrina dos costumes na metafísica, para depois, uma vez ela firmada solidamente, a tornar acessível pela popularidade. Mas seria extremamente absurdo querer condescender com esta logo no começo da investigação de que depende toda a exatidão dos princípios. E não é só que este método não pode pretender jamais alcançar o mérito raríssimo de uma verdadeira popularidade filosófica, pois não é habilidade nenhuma ser compreensível a todos quando se desistiu de todo o exame em profundidade; assim esse método traz à luz uma asquerosa confusão de observações enfeixadas a desordenadamente e de princípios racionais meio engrolados com que se deliciam as cabeças ocas, pois há nisso qualquer coisa de utilizável para o palavrório de todos os dias, enquanto que os circumspectos só sentem confusão e desviam descontentes. Os olhos, sem, aliás, saberem o que hão de fazer; ao passo que os filósofos, que podem facilmente descobrir a trapaça, pouca gente encontram que, os ouça quando querem desviar-nos por algum tempo da pretensa popularidade para, só depois de terem alcançado uma ideia precisa dos princípios, poderem ser com direito populares.

Basta que lancemos os olhos, aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a ideia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa misturada espantosa; e nunca ocorre perguntar se

por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não pode provir senão da experiência) os princípios da moralidade, e, não sendo este o caso, sendo os últimos totalmente a priori, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida; e ninguém tomará a resolução de antes separar totalmente esta investigação como pura filosofia prática ou (para empregar nome tão desacreditado) como metafísica¹³ dos costumes, levá-la por si mesma à sua plena perfeição e ir consolando o público, que exige popularidade, até ao termo desta em presa.

Ora tal Metafísica dos costumes, completamente isolada, que não anda misturada nem com a Antropologia, nem com a Teologia, nem com a Física ou a Hiperfísica, e ainda menos com as qualidades ocultas (que se poderiam chamar hipofísicas), não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres seguramente determinado, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições. Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móveis que se possam ir buscar ao campo empírico,¹⁴ em tal grau que, na consciência da sua dignidade, pode desprezar estes últimos e domina-los pouco a pouco. Em vez disto uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móveis de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo em que de conceitos racionais, tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a princípio algum, que só muito casualmente levam ao bem, mas muitas vezes podem levar também ao mal.

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente a priori na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer coisa de

empírico diminuámos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações: que não só o exige a, maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, mas que é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é toda a capacidade da razão pura prática. Mas aqui não se deve, como a filosofia especulativa o permite e por vezes mesmo o acha necessário, tornar os princípios dependentes da natureza particular da razão humana; mas, porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir. Desta maneira toda a moral, que para a sua aplicação aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer como metafísica, e de maneira completa (o que decerto se pode fazer neste gênero de conhecimentos totalmente abstratos). E é preciso ver bem que, se não estivermos de posse desta, não digo só que será vão querer determinar exatamente para o juízo especulativo o caráter moral do dever em tudo o que é conforme ao dever, mas até que será impossível no uso simplesmente vulgar e prático, especialmente na instrução moral, fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar através disto puras disposições morais e implantá-las nos ânimos para o bem supremo do mundo.

Para, porém, neste trabalho avançarmos por uma gradação natural, não somente do juízo moral vulgar (que aqui é muito digno de respeito) para o juízo filosófico, como de resto já se fez, mas duma filosofia popular, que não passa além do ponto onde pode chegar às apalpadelas por meio de exemplos, até à metafísica (que não se deixa deter por nada de empírico e que, devendo medir todo o conteúdo do conhecimento racional deste gênero, se eleva em todo o caso até às ideias, onde mesmo os exemplos nos abandonam), temos nós de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever.

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo

princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é em si plenamente conforme a razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de tal vontade, conforme a leis objetivas, é obrigação (Nötigung); quer dizer, a relação das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente.

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo.

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (sollen), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la. Praticamente bom é porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte não por causas subjetiva, mas objetivamente, quer dizer por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distingue-se do agradável, pois que este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos.¹⁵

Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem) mas não se poderia representar

como obrigada a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade divina nem, em geral, para uma vontade santa; o dever (Sollen) não está aqui no seu lugar, porque o querer coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo.

Ora, todos os imperativos ordenam ou hipotética - ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.

Como toda a lei prática representa; uma ação possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a ação ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; se a ação é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme a razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico.

O imperativo diz-me, pois, que ação das que me são, possíveis seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade, que não pratica imediatamente uma ação só porque ela é boa, em parte porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte porque, mesmo que o soubesse, as suas máximas poderiam contudo ser contrárias aos princípios objetivos duma razão prática.

O imperativo hipotético diz pois apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real. No primeiro caso é um princípio problemático, no segundo um princípio assertórico-prático. O imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico (prático).

Pode-se conceber que aquilo que só é possível pelas forças de um ser racional é também intenção possível para qualquer vontade, e por isso são de fato infinitamente numerosos os princípios da ação, enquanto esta é representada como necessária, para alcançar qualquer intenção possível de atingir por meio deles. Todas as ciências têm uma parte prática, que se compõe de problemas que estabelecem que uma determinada finalidade é possível para nós, e de imperativos que indicam como ela pode ser atingida. Estes imperativos podem por isso chamar-se imperativos de destreza. Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão somente o que se tem de fazer para alcançá-la. As regras que o médico segue para cura radicalmente o seu doente e as que segue o envenenado para o matar pela certa, são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta. Como não sabemos na primeira juventude quais os fins que se nos depararão na vida, o pai procura sobretudo mandar ensinar aos filhos muitas coisas e trata de lhes transmitir a destreza no uso dos meios para toda a sorte de fins, de nenhum dos quais podem saber se de futuro se transformará realmente numa intenção do seu educando, sendo entretanto possível que venha a ter qualquer deles; e este cuidado é tão grande que por ele descurem ordinariamente a tarefa de formar e corrigir o juízo dos filhos sobre o valor das coisas que poderão vir a eleger como fins.

Há no entanto uma finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é como seres dependentes), e portanto uma intenção que não só eles podem ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a felicidade. O imperativo hipotético que nos representa a necessidade prática da ação como meio para fomentar a felicidade é assertórico. Não se deve propor somente como necessário para uma intenção incerta, simplesmente possível, mas para uma intenção que se pode admitir como certa e a priori para toda a gente, pois que pertence à sua essência. Ora a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar prudência (Klugheit)¹⁶ no sentido mais restrito da palavra. Portanto o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito de prudência, continua a ser hipotético;

a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para outra intenção.

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade.

O querer segundo estes três princípios diferentes distingue-se também claramente pela diferença da obrigação imposta à vontade. Para tornar bem marcada esta diferença, creio que o mais conveniente seria denominar estes princípios por sua ordem, dizendo: ou são regras da destreza, ou conselhos da prudência, ou mandamentos (leis) da moralidade. Pois só a lei traz consigo o conceito de uma necessidade incondicionada, objetiva e consequentemente de validade geral, e mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se tem de seguir mesmo contra a inclinação. O conselho contém, na verdade, uma necessidade, mas que só pode valer sob a condição subjetiva e contingente de este ou aquele homem considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade; enquanto que o imperativo categórico, pelo contrário, não é limitado por nenhuma condição e se pode chamar propriamente um mandamento, absoluta-, posto que praticamente, necessário. Os primeiros imperativos poderiam ainda chamar-se técnicos (pertencentes à arte), os segundos pragmáticos¹⁷ (pertencentes ao bem-estar), os terceiros morais (pertencentes à livre conduta em geral, isto é aos costumes).

Surge agora a questão: como são possíveis todos estes imperativos? Esta pergunta não exige que se saiba como é que pode ser pensada a execução da ação ordenada pelo imperativo, mas somente como é que pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir. Não precisa discussão especial como seja possível um imperativo de destreza. Quem quer o fim, quer também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar, que esteja no seu poder. Esta proposição é, pelo que respeita ao querer, analítica; pois no querer de um objeto como

atividade minha está já pensada a minha causalidade como causalidade de uma força atuante, quer dizer o uso dos meios, e o imperativo extrai o conceito das ações necessárias para este fim do conceito do querer deste fim; (para determinar os próprios meios para alcançar uma intenção proposta são já precisas na verdade proposições sintéticas, que não dizem porém respeito ao princípio, mas ao objeto a realizar). Que para dividir uma linha em duas partes iguais, segundo certo princípio, tenho de tirar dois arcos de círculo que se cruzem partindo das extremidades dessa linha, isso ensina-me a Matemática na verdade só por proposições sintéticas; mas que, quando eu sei que só por esta ação é que o efeito pensado se pode dar, se eu quiser obter esse efeito completamente, tenho de querer também a ação que para isso é indispensável, isto é uma proposição analítica; pois que representar-me qualquer coisa como um efeito que me é possível obter de determinada maneira e representar-me a mim mesmo agindo dessa maneira em relação a esse efeito, é a mesma coisa.

Os imperativos da prudência coincidiriam totalmente com os da destreza e seriam igualmente analíticos, se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade. Com efeito, poder-se-ia dizer aqui como acolá: quem quer o fim, quer também (necessariamente conforme razão) os únicos meios que para isso estão no seu poder. Mas infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer ideia exata daquilo que aqui quer propriamente. Se é a riqueza que ele quer, quantos cuidados, quanta inveja e quanta cilada não pode ele chamar sobre si! Se quer muito conhecimento e sagacidade, talvez isso lhe traga uma visão mais penetrante que lhe mostre os males, que agora ainda se lhe conservam ocultos e que não podem ser evitados, tanto mais terríveis, ou talvez venha a acrescentar novas necessidades aos desejos que agora lhe dão já bastante que fazer! Se quer vida longa, quem é que lhe

garante que ela não venha a ser uma longa miséria? Se quer pelo menos saúde, quantas vezes a fraqueza do corpo nos preserva de excessos em que uma saúde ilimitada nos teria feito cair! Etc. Em resumo, não é capaz de determinar segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria precisa a onisciência. Não se pode pois agir segundo princípios determinados para se ser feliz, mas apenas segundo conselhos empíricos, por exemplo: dieta, vida economia, cortesia, moderação, etc., acerca dos quais a experiência ensina que são, em média, o que mais pode fomentar o bem-estar. Daqui conclui-se: que os imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer representar as ações de maneira objetiva como praticamente necessárias; que eles se devem considerar mais como conselhos (*consilia*) do que como mandamentos (*praecepta*) da razão; que o problema de determinar certa - e universalmente que ação poderá assegurar a felicidade de um ser racional, é totalmente insolúvel, e que portanto, em relação com ela, nenhum imperativo é possível que possa ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que nos torna felizes, pois que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de consequências de fato infinita. Este imperativo da prudência seria entretanto, admitindo que era possível determinar exatamente os meios da felicidade, uma proposição analítica-prática; pois ele distingue-se do imperativo da destreza só em que neste o fim é simplesmente possível, enquanto que naquele é dado. Mas como ambos eles apenas ordenam os meios para aquilo que se pressupõe ser querido como fim, o imperativo que manda querer os meios a quem quer o fim é em ambos os casos analítico. Não há pois também dificuldade alguma a respeito da possibilidade de um tal imperativo.

Em contraposição, a possibilidade do imperativo da moralidade é sem dúvida a única questão que requer solução, pois que este imperativo não é nada hipotético e portanto a necessidade objetiva que nos apresenta não se pode apoiar em nenhum pressuposto, como nos imperativos hipotéticos. Aqui, porém, é preciso não perder de vista que não se pode demonstrar por nenhum exemplo, isto é empiricamente, se há por toda a parte tal imperativo; mas há a recear que todos os que parecem

categóricos possam afinal ser disfarçadamente hipotéticos. Quando, por exemplo, dizemos: «Não deves fazer promessas enganadoras», - admitimos que a necessidade desta abstenção não é somente um conselho para evitar qualquer outro mal como se disséssemos: «Não deves fazer promessas mentirosas para não perderes o crédito quando se descobrir o teu procedimento»; admitimos pelo contrário que uma ação deste gênero tem de ser considerada como má por si mesma, que o imperativo da proibição é portanto categórico; mas não poderemos encontrar nenhum exemplo seguro em que a vontade seja determinada somente pela lei, sem qualquer outro móbil, embora assim pareça; pois é sempre possível que o receio da vergonha, talvez também a surda apreensão de outros perigos, tenham influído secretamente sobre a vontade. Quem é que pode provar pela experiência a não existência de uma causa, uma vez que a experiência nada mais nos ensina senão que a não descobrimos? Neste caso, porém, o pretenso imperativo moral, que como tal parece categórico e incondicional, não passaria de fato de uma prescrição pragmática que chama a nossa atenção para as nossas vantagens e apenas nos ensina a tomá-las em consideração.

Teremos pois que buscar totalmente a priori a possibilidade de um imperativo categórico, uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade nos ser dada na experiência, de modo que não seria precisa a possibilidade para o estabelecermos, mas somente para o explicarmos. Notemos no entanto provisoriamente que só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade princípios da vontade, mas não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei.

Em segundo lugar, o princípio da dificuldade que suscita este imperativo categórico ou lei da moralidade (a dificuldade de reconhecer a sua possibilidade), é também muito grande. Ele é uma proposição sintética-prática¹⁸ a priori, e pois que a explicação da possibilidade das proposições deste gênero levanta tão grande dificuldade no

conhecimento teórico, já se deixa ver que no campo prático essa dificuldade não será menor.

Neste problema vamos primeiro tentar se acaso o simples conceito de imperativo categórico não fornece também a sua fórmula, fórmula que contenha a proposição que só por si possa ser um imperativo categórico; porque a questão de saber como é possível um mandamento absoluto, posto saibamos já o seu teor, exigirá ainda um esforço particular e difícil que reservamos para a última seção desta obra.

Quando penso um imperativo hipotético em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo categórico, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima¹⁹ que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária.

O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.

Ora se deste único imperativo se podem derivar, como do seu princípio, todos os imperativos do dever, embora deixemos por decidir se aquilo a que se chama dever não será em geral um conceito vazio, podemos pelo menos indicar o que pensamos por isso e o que é que este conceito quer dizer.

Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente natureza no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.

Vamos agora enumerar alguns deveres, segundo a divisão habitual em deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros, em deveres

perfeitos e imperfeitos.²⁰

1) Uma pessoa, por uma série de desgraças, chegou ao desespero e sente tédio da vida, mas está ainda bastante em posse da razão para poder perguntar a si mesmo se não será talvez contrário ao dever para consigo mesmo atentar contra a própria vida. E procura agora saber se a máxima da sua ação se poderia tornar em lei universal da natureza. A sua máxima, porém, é a seguinte: Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la. Mas pergunta-se agora se este princípio do amor de si mesmo se pode tornar em lei universal da natureza. Vê-se então em breve que uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida em virtude de mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação, se contradiria a si mesma e portanto não existiria como natureza. Por conseguinte aquela máxima não poderia de forma alguma dar-se como lei universal da natureza, e portanto é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo o dever.

2) Uma outra pessoa vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito bem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado. Sente a tentação de fazer a promessa; mas tem ainda consciência bastante para perguntar a si mesma: Não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira? Admitindo que se decidia a fazê-lo, a sua máxima de ação seria: Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. Este princípio do amor de si mesmo ou da própria conveniência pode talvez estar de acordo com todo o meu bem-estar futuro; mas agora a questão é de saber se é justo. Converto assim esta exigência do amor de si mesmo em lei universal e ponho assim a questão: Que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo então imediatamente que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria necessariamente. Pois a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que lhe viesse á ideia com a intenção de o não cumprir, tornaria

impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos.

3) Uma terceira pessoa encontra em si um talento natural que, cultivado em certa medida, poderia fazer dele um homem útil sob vários aspectos. Mas encontra-se em circunstâncias cômodas e prefere ceder ao prazer a esforçar-se por alargar e melhorar as suas felizes disposições naturais. Mas está em condições de poder perguntar ainda a si mesmo se, além da concordância que a sua máxima do desleixo dos seus dons naturais tem com a sua tendência para o gozo, ela concorda também com aquilo que se chama dever. E então vê que na verdade uma natureza com tal lei universal poderia ainda subsistir, mesmo que o homem (como os habitantes dos mares do Sul) deixasse enferrujar o seu talento e cuidasse apenas de empregar a sua vida na ociosidade, no prazer, na propagação da espécie, numa palavra - no gozo; mas não pode querer que isto se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural. Pois como ser racional quer ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins possíveis.

Uma quarta pessoa ainda, que vive na prosperidade ao mesmo tempo que vê outros a lutar com grandes dificuldades (e aos quais ela poderia auxiliar), pensa: Que é que isso me importa? Que cada qual goze da felicidade que o céu lhe concede ou que ele mesmo pode arranjar; eu nada lhe tirarei dela, nem sequer o invejarei; mas contribuir para o seu bem-estar ou para o seu socorro na desgraça, para isso é que eu não estou! Ora supondo que tal maneira de pensar se transformava em lei universal da natureza, é verdade que o gênero humano poderia subsistir, e sem dúvida melhor ainda do que se cada qual se pusesse a palrar de compaixão e benquerença e mesmo se esforçasse por praticar ocasionalmente estas virtudes, ao mesmo tempo que, sempre que pudesse, se desse ao engano, vendendo os direitos dos outros ou prejudicando-os de qualquer outro modo. Mas, embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, não é contudo possível querer que um tal princípio valha por toda a

parte como lei natural. Pois uma vontade que decidisse tal coisa por-se-ia em contradição consigo mesma; podem com efeito descobrir-se muitos casos em que a pessoa em questão precise do amor e da compaixão dos outros e em que ela, graças a tal lei natural nascida da sua própria vontade, roubaria a si mesma toda a esperança de auxílio que para si deseja.

Estes são apenas alguns dos muitos deveres reais ou que pelo menos nós consideramos como tais, cuja derivação do princípio único acima exposto ressalta bem clara. Temos que poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral. Algumas ações são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode pensar sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode querer que devam ser tal. Em outras não se encontra, na verdade, essa impossibilidade interna, mas é contudo impossível querer que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, pois que uma tal vontade se contradiria a si mesma. Facilmente se vê que as do primeiro gênero contrariam o dever estrito ou estreito (iniludível), e as do segundo o dever mais largo (meritório); e assim todos os deveres, pelo que respeita à natureza da obrigação (não ao objeto da sua ação), pelos exemplos apontados, ficam postos completamente em dependência do mesmo princípio único.

Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma exceção para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação. Por conseguinte, se considerássemos tudo partindo de um só ponto de vista, o da razão, encontraríamos uma contradição na nossa própria vontade, a saber: que certo princípio seja objetivamente necessário como lei universal e que subjetivamente não deva valer universalmente, mas permita exceções. Mas como, na realidade, nós consideramos a nossa ação ora do ponto de vista de uma vontade totalmente conforme a razão, ora, por outro lado, vemos a mesma ação do ponto de vista de uma vontade afetada pela inclinação, não há aqui verdadeiramente nenhuma

contradição, mas sim uma resistência da inclinação às prescrições da razão (antagonismus), pela qual resistência a universalidade do princípio (universalitas) se transforma numa simples generalidade (generalitas), de tal modo que o princípio prático da razão se deve encontrar a meio caminho com a máxima. Ora, ainda que isto se não possa justificar no nosso próprio juízo imparcial, prova contudo que nós reconhecemos verdadeiramente a validade do imperativo categórico e nos permitimos apenas (com todo o respeito por ele) algumas exceções forçadas e, ao que nos parece, insignificantes.

Conseguimos portanto mostrar, pelo menos, que, se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas ações, esta legislação só se pode exprimir em imperativos categóricos, mas de forma alguma em imperativos hipotéticos; de igual modo determinamos claramente e para todas as aplicações, o que já é muito, o conteúdo do imperativo categórico que tem de encerrar o princípio de todo o dever (se é que, em verdade, há deveres). Mas ainda não chegamos a provar a priori que tal imperativo existe realmente, que há uma lei prática que ordene absolutamente por si e independentemente de todo o móbil, e que a obediência a esta lei é o dever.

Se quisermos atingir este fim, será da mais alta importância advertir que não nos deve sequer passar pela ideia querer derivar a realidade deste princípio da constituição particular da natureza humana. Pois o dever deve ser a necessidade prática-incondicionada da ação; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e só por isso pode ser lei também para toda a vontade humana. Tudo o que, pelo contrário, derive da disposição natural particular da humanidade, de certos sentimentos e tendências, mesmo até, se possível, duma propensão especial que seja própria da razão humana e não tenha que valer necessariamente para a vontade de todo o ser racional, tudo isso pode na verdade dar lugar para nós a uma máxima, mas não a uma lei; pode dar-nos um princípio subjetivo segundo o qual poderemos agir por queda ou tendência, mas não um princípio objetivo que nos mande agir mesmo a despeito de todas as nossas tendências, inclinações e disposições naturais. Tanto assim, que a sublimidade e íntima dignidade do mandamento expresso num dever

resplandecerão tanto mais, quanto menor for o apoio e mesmo quanto maior for a resistência que ele encontre nas causas subjetivas, sem que com isto enfraqueça no mínimo que seja a obrigação que a lei impõe ou ela perca nada da sua validade.

Ora aqui vemos nós a filosofia posta de fato numa situação melindrosa, situação essa que deve ser firme, sem que possa encontrar nem no céu nem na terra qualquer coisa a que se agarre ou em que se apoie. Aqui deve ela provar a sua pureza como mantenedora das suas próprias leis e não como arauto daquelas que lhe segrede um sentido inato ou não sei que natureza tutelar, as quais no seu conjunto, sendo melhores que coisa nenhuma, nunca poderão aliás fornecer princípios que a razão dite e que tenham de ter a sua origem totalmente a priori e com ela simultaneamente a sua autoridade Imperativa: nada esperar da inclinação dos homens, e tudo do poder supremo da lei e do respeito que lhe é devido, ou então, em caso contrário, condenar o homem ao desprezo de si mesmo e à execração íntima.

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. Todas as prevenções serão poucas contra este desleixo ou mesmo esta vil maneira de pensar, que leva a buscar o princípio da conduta em motivos e leis empíricas; pois a razão humana é propensa a descansar das suas fadigas neste travesseiro e, no sonho de doces ilusões (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), a pôr em lugar do filho legítimo da moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência que se parece com tudo o que nele se queira ver, só não se parece com a virtude aos olhos de quem um dia a tenha visto na sua verdadeira figura.²¹

A questão que se põe é portanto esta: - É ou não é uma lei necessária para todos os seres racionais a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais? Se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente a priori) ao conceito de vontade de um ser racional em geral. Mas para descobrir esta ligação é preciso, por bem que nos custe,

dar um passo mais além, isto é para a Metafísica, posto que para um campo da Metafísica que é distinto do da Filosofia especulativa, e que é: a Metafísica dos Costumes. Numa filosofia prática, em que não temos de determinar os princípios do que acontece mas sim as leis do que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça, quer dizer leis objetivas-práticas; numa tal filosofia, digo, não temos necessidade de encetar investigações sobre as razões por que qualquer coisa agrada ou desagrade, por que, por exemplo, o prazer da simples sensação se distingue do gosto, e se este se distingue de um prazer universal da razão; não precisamos de investigar sobre que assenta o sentimento do prazer e do desprazer, e como é que daqui resultam desejos e tendências, e como destas por sua vez, com o concurso da razão, resultam as máximas; porque tudo isto pertence a uma psicologia empírica que constituiria a segunda parte da ciência da natureza se a considerássemos como Filosofia da Natureza, enquanto ela se funda em leis empíricas. Aqui se trata, porém, da lei objetiva-prática, isto é da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão, pois que então tudo o que se relaciona com o empírico desaparece por si, porque, se a razão por si só determina o procedimento (e essa possibilidade é que nós vamos agora investigar), terá de fazê-lo necessariamente a priori.

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis. E tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o fim (Zweck), e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. O que pelo contrário contém apenas o princípio da possibilidade da ação, cujo efeito é um fim, chama-se meio. O princípio subjetivo do desejar é o móbil (Triebfeder), o princípio objetivo do querer é o motivo (Bewegungsgrund); daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móveis, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional. Os princípios práticos são formais, quando fazem abstração de todos os fins subjetivos; mas são materiais quando se baseiam nestes fins subjetivos e portanto em certos móveis. Os fins que um ser racional se propõe a seu grado como efeitos da sua ação (fins materiais) são na totalidade apenas relativos; pois o que lhes dá o seu valor é somente a sua relação

com uma faculdade de desejar do sujeito com características especiais, valor esse que por isso não pode fornecer princípios universais para todos os seres racionais, que sejam também válidos e necessários para todo o querer, isto é leis práticas. Todos estes fins relativos são, por conseguinte, apenas a base de imperativos hipotéticos.

Admitindo porém que haja alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática.

Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim. Todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria sem valor. As próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. Portanto o valor de todos os objetos que possamos adquirir pelas nossas ações é sempre condicional. Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objeto do respeito). Estes não são portanto meros fins subjetivos cuja existência tenha para nós um valor como efeito da nossa ação, mas sim fins objetivos, quer dizer coisas cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal que se não pode pôr nenhum outro no seu lugar em relação ao qual essas coisas servissem apenas como meios; porque de outro modo nada em parte alguma se encontraria que tivesse valor absoluto; mas se todo o valor fosse

condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão.

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é fim em si mesmo, faça um princípio objetivo da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: A natureza racional existe como fim em si. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio subjetivo das ações humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exatamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim;²² é portanto simultaneamente um princípio objetivo, do qual como princípio prático supremo se têm de poder derivar todas as leis da vontade. O imperativo prático será pois o seguinte: Age de tal maneira que uses humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qual quer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio. Vamos ver se é possível cumprir isto.

Atendo-nos aos exemplos dados atrás, veremos:

Primeiro: Segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, o homem que anda pensando em suicidar-se perguntará a si mesmo se a sua ação pode estar de acordo com a ideia da humanidade como fim em si mesma. Se, para escapar a uma situação penosa, se destrói a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como de um simples meio para conservar até ao fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado simplesmente como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como fim em si mesmo. Portanto não posso dispor do homem na minha pessoa para mutilá-lo, o degradar ou o matar. (Tenho de deixar agora de parte a determinação mais exata deste princípio para evitar todo o mal-entendido, por exemplo no caso de amputação de membros para me salvar, ou no de pôr a vida em perigo para a conservar, etc.; essa determinação pertence à moral propriamente dita).

Segundo: Pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem simplesmente como meio, sem que este último contenha ao mesmo tempo o fim em si. Pois aquele que eu quero utilizar para os meus intuitos por meio de tal promessa não pode de modo algum concordar com a minha maneira de proceder a seu respeito, não pode portanto conter em si mesmo o fim desta ação. Mais claramente ainda dá na vista esta colisão com o princípio de humanidade em outros homens quando tomamos para exemplos ataques à liberdade ou à propriedade alheias. Porque então é evidente que o violador dos direitos dos homens tenciona servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é unicamente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma ação.²³

Terceiro: Pelo que respeita ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a ação não esteja em contradição com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que concorde com ela. Ora, há na humanidade disposições para maior perfeição que pertencem ao fim da natureza a respeito da humanidade na nossa pessoa; descuidar essas disposições poderia em verdade subsistir com a conservação da humanidade como fim em si, mas não com a promoção deste fim.

Quarto: No que concerne o dever meritório para com outrem, o fim natural que todos os homens têm é a sua própria felicidade. Ora, é verdade que a humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contanto que também lhes não subtraísse nada intencionalmente; mas se cada qual se não esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a humanidade como fim em si mesma. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível os meus, para aquela ideia poder exercer em mim toda a sua eficácia.

Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como fim em si mesma (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência, - primeiro, por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjetivo) , isto é como objeto de que fazemos por nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura. É que o princípio de toda a legislação prática reside objetivamente na regra e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); subjetivamente, porém, reside no fim; mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal.

Segundo este princípio são rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade. A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora).

Os imperativos, tais como atrás no-los representamos, quer dizer como constituindo uma legislação das ações universalmente semelhante a uma ordem natural, ou como universal privilégio de finalidade dos seres racionais em si mesmos, excluía sem dúvida do seu princípio de autoridade toda a mescla de qualquer interesse como móbil exatamente por serem concebidos como categóricos; mas eles só foram admitidos como categóricos porque tínhamos de admiti-los como tais se queríamos explicar o conceito de dever. Mas que houvesse proposições práticas que ordenassem categoricamente, eis o que por si não pôde ser provado e o que nesta secção tão-pouco se pode provar ainda; mas podia

ter acontecido uma coisa, a saber: indicar, no próprio imperativo, por qualquer determinação nele contida, a renúncia a todo o interesse no querer por dever como caráter específico de distinção do imperativo categórico em face do hipotético. Ora é precisamente o que acontece na presente terceira fórmula do princípio, isto é na ideia da vontade de todo o ser racional como vontade legisladora universal.

Pois quando pensamos tal vontade, se bem que uma vontade subordinada a leis possa estar ainda ligada a estas leis por meio de um interesse, não é no entanto possível que a vontade, que é ela mesma legisladora suprema, dependa, enquanto tal, de um interesse qualquer; pois que uma tal vontade dependente precisaria ainda de uma outra lei que limitasse o interesse do seu amor-próprio à condição de uma validade como lei universal.

Assim o princípio, segundo o qual toda a vontade humana seria uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas,²⁴ se fosse seguramente estabelecido, conviria perfeitamente, ao imperativo categórico no sentido de que, exatamente por causa da ideia da legislação universal, ele se não funda em nenhum interesse, e portanto, de entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser incondicional; ou, melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (isto é uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem.

Se agora lançarmos um olhar para trás sobre todos os esforços até agora empreendidos para descobrir o princípio da moralidade, não nos admiraremos ao ver que todos eles tinham necessariamente de falhar. Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à ideia de ninguém que ele estava sujeito só à sua própria legislação, embora esta legislação seja universal, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal. Porque, se nos limitávamos a conceber o homem como submetido a uma lei (qualquer que ela fosse), esta lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou o

constrangesse, uma vez que, como lei, ela não emanava da sua vontade, mas sim que a vontade era legalmente obrigada por qualquer outra coisa a agir de certa maneira. Em virtude desta consequência inevitável, porém, todo o trabalho para encontrar um princípio supremo do dever era irremediavelmente perdido; pois o que se obtinha não era nunca o dever, mas sim a necessidade da ação partindo de um determinado interesse, interesse esse que ora podia ser próprio ora alheio. Mas então o imperativo tinha que resultar sempre condicionado e não podia servir como mandamento moral. Chamarei, pois, a este princípio, princípio da Autonomia da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à Heteronomia.

O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um Reino dos Fins.

Por esta palavra reino entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos.

Seres racionais estão pois todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente como fins em si. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, isto é um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal).

Mas um ser racional pertence ao reino dos fins como seu membro quando é nele em verdade legislador universal, estando porém também

submetido a estas leis. Pertence-lhe como chefe quando, como legislador, não está submetido à vontade de outro.

O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro quer seja como chefe. Mas o lugar deste último não pode ele assegurá-la somente pela máxima da sua vontade, mas apenas quando seja um ser totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade.

A moralidade consiste pois na relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal. Ora se as máximas não são já pela sua natureza necessariamente concordes com este princípio objetivo dos seres racionais como legisladores universais, a necessidade da ação segundo aquele princípio chama-se então obrigação prática, isto é, dever. O dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como fim em si mesmo. A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da dignidade de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá.

No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade, Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade.

O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um preço venal; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme certo gosto, isto é a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um preço de afeição ou de sentimento (*Affektionspreis*); aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é dignidade.

Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. A destreza e a diligência no trabalho têm um preço venal; a argúcia de espírito, a imaginação viva e as fantasias têm um preço de sentimento; pelo contrário, a lealdade nas promessas, o bem-querer fundado em princípios (e não no instinto) têm um valor íntimo. A natureza bem como a arte nada contém que à sua falta se possa pôr em seu lugar, pois que o seu valor não reside nos efeitos que delas derivam, na vantagem e utilidade que criam, mas sim nas intenções, isto é nas máximas da vontade sempre prestes a manifestar-se desta maneira por ações, ainda que o êxito as não favorecesse. Estas ações não precisam também de nenhuma recomendação de qualquer disposição ou gosto subjetivos para as olharmos com favor e prazer imediatos; não precisam de nenhum pendor imediato ou sentimento a seu favor: elas representam a vontade, que as exerce, como objeto de um respeito imediato, pois nada mais se exige senão a razão para as impor à vontade e não para as obter dela por lisonja, o que aliás seria contraditório tratando-se de deveres. Esta apreciação dá pois a conhecer como dignidade o valor de uma tal disposição de espírito e põe-na infinitamente acima de todo o preço. Nunca ela poderia ser posta em cálculo ou confronto com qualquer coisa que tivesse um preço, sem de qualquer modo ferir a sua santidade.

E o que é então que autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude a fazer tão altas exigências? Nada menos do que a possibilidade que proporciona ao ser racional de participar na legislação universal e o torna por este meio apto a ser membro de um possível reino dos fins, para que estava já destinado pela sua própria natureza como fim em si e,

exatamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele simultaneamente se submete). Pois coisa alguma tem outro valor senão aquele que a lei lhe confere. A própria legislação porém, que determina todo o valor, tem que ter, exatamente por isso uma dignidade, quer dizer um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra respeito pode exprimir convenientemente. Autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.

As três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são no fundo apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas. Há contudo entre elas uma diferença, que na verdade é mais subjetiva- do que objetivamente prática, para aproximar a ideia da razão mais e mais da intuição (Anschauung) (segundo uma certa analogia) e assim do sentimento. Todas as máximas têm, com efeito:

1) uma forma) que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;

2) uma matéria) isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários;

3) uma determinação completa de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas, por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza.²⁵

O progresso aqui efetua-se como que pelas categorias da unidade da forma da vontade (universalidade dessa vontade), da pluralidade da matéria (dos objetos, isto é, dos fins), e da totalidade do sistema dos mesmos. Mas é melhor, no juízo moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo

categorico: Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal. Mas se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral acesso às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três citados conceitos e aproximá-la assim, tanto quanto possível, da intuição.

Podemos agora acabar por onde começamos, quer dizer pelo conceito de uma vontade absolutamente boa. É absolutamente boa a vontade que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer. A sua lei suprema é pois também este princípio: Age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar em contradição consigo mesma, e um tal imperativo é categorico. E pois que a validade da vontade, como lei universal para ações possíveis, tem analogia com a ligação universal da existência das coisas segundo leis universais, que é o elemento formal da natureza em geral, o imperativo categorico pode exprimir-se também assim: Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza. Assim fica constituída a fórmula de uma vontade absolutamente boa.

A natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda a boa vontade. Mas como na ideia de uma vontade absolutamente boa, sem condição restritiva (o fato de alcançar este ou aquele fim), se tem de abstrair inteiramente de todo o fim a realizar (o que faria toda a vontade só relativamente boa), o fim aqui não deverá ser concebido como um fim a alcançar, mas sim como fim independente) portanto só de maneira negativa; quer dizer: nunca se deverá agir contra ele, e não deve ser avaliado nunca como simples meio, mas sempre simultaneamente como fim em todo o querer. Ora este fim não pode ser outra coisa senão o sujeito de todos os fins possíveis, porque este é ao mesmo tempo o sujeito de uma possível vontade absolutamente boa; pois esta não pode sem contradição ser posposta a nenhum outro objeto. O princípio: Age a respeito de todo o ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si, é assim no fundo idêntico ao princípio: Age segundo uma máxima que contenha

simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo o ser racional. Pois o fato de eu, no uso dos meios para qualquer fim, dever restringir a minha máxima à condição da sua validade universal como lei para todo o sujeito, equivale exatamente a dizer: o sujeito dos fins, isto é o ser racional mesmo, não deve nunca ser posto por fundamento de todas as máximas das ações como simples meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios, isto é sempre simultaneamente como fim.

Ora daqui segue-se incontestavelmente que todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que possa estar, submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo. Segue-se igualmente que esta sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como consequência o haver de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores (os quais por isso também se chamam pessoas). Ora desta maneira é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como reino dos fins, e isto graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele. Por conseguinte cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (de todos os seres racionais). Um reino dos fins só é portanto possível por analogia com um reino da natureza; aquele, porém, só segundo máximas, quer dizer regras que se impõe a si mesmo, e este só segundo leis de causas eficientes externamente impostas. Não obstante dá-se também ao conjunto da natureza, se bem que seja considerado como máquina, o nome de reino da natureza, enquanto se relaciona com os seres racionais como seus fins. Tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, se elas fossem universalmente seguidas. Mas, ainda que o ser racional não possa contar com que, mesmo que ele siga pontualmente esta máxima, todos os outros se lhe conservem fiéis, nem com que o reino da natureza com a sua ordenação de finalidade venha a concordar com ele, como membro apto, na

realização de um reino dos fins que ele mesmo tornaria possível, quer dizer venha a favorecer a sua expectativa de felicidade, a despeito de tudo isto aquela lei que diz: «Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível», conserva a sua força plena porque ordena categoricamente. E é nisto exatamente que reside o paradoxo: que a simples dignidade do homem considerado como natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a atingir por meio dela, portanto o respeito por uma mera ideia, deva servir no entanto de regra imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência da máxima em face de todos os motivos desta ordem consista a sua sublimidade e torne todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois de contrário teríamos que representar-no-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades. Mesmo que se concebesse o reino da natureza e o reino dos fins como reunidos sob um só chefe e que desta sorte o segundo destes reinos não continuasse a ser já uma mera ideia mas recebesse verdadeira realidade, aquela receberia sem dúvida o reforço dum móbil poderoso, mas nunca aumentaria o seu valor íntimo; pois a despeito disso deveria mesmo aquele legislador único e ilimitado ser representado sempre como julgando o valor dos seres racionais só pela sua conduta desinteressada que lhes é prescrita apenas por aquela ideia. A essência das coisas não se altera pelas suas relações externas, e o que, sem pensar nestas últimas, constitui por si só o valor absoluto do homem, há de também aquilo por que ele deve ser julgado, seja por quem for, mesmo pelo Ser supremo. A moralidade é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com legislação universal possível por meio das suas máximas. A ação que possa concordar com a autonomia da vontade é permitida; a que com ela não concorde é proibida. A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade santa absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a obrigação. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se dever.

Pelo que antecede podemos agora explicar-nos facilmente como sucede que, ainda quando nos representam sob o conceito de dever uma sujeição à lei, possamos achar não obstante simultaneamente certa

sublimidade dignidade na pessoa que cumpre todos os seus deveres. Pois enquanto ela está submetida à lei moral não há nela sublimidade alguma; mas há-a sim na medida em que ela é ao mesmo tempo legisladora em relação a essa lei moral e só por isso lhe está subordinada. Também mostramos mais acima como não é nem o medo nem a inclinação, mas tão somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à ação um valor moral. A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na ideia, é o objeto próprio do respeito, e a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação.

Autonomia da Vontade como Principio Supremo da Moralidade

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. Que esta regra prática seja um imperativo, quer dizer que a vontade de todo o ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, é coisa que não pode demonstrar-se pela simples análise dos conceitos nela contidos, pois se trata de uma proposição sintética; teria que passar-se além do conhecimento dos objetos e entrar numa crítica do sujeito, isto é da razão prática pura; pois esta proposição sintética, que ordena apodicticamente, tem que poder reconhecer-se inteiramente a priori. Mas este assunto não cabe na presente secção. Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. Pois desta maneira se descobre que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico, e que este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia.

A Heteronomia da Vontade como Fonte de Todos os Princípios Ilegítimos da Moralidade

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela. Esta relação, quer assente na inclinação quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer algum coisa porque quero qualquer outra coisa. Ao contrário, o imperativo moral, e portanto categórico, diz: devo agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa, Por exemplo, aquele diz: não devo mentir, se quero continuar a ser honrado; este, porém, diz: não devo mentir, ainda que o mentir me não trouxesse a menor vergonha. O último, portanto, tem que abstrair de todo o objeto, até ao ponto de este não ter nenhuma influência sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma; mera administradora de interesse alheio, mas que demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema. Assim eu devo, por exemplo, procurar fomentar a felicidade alheia, não como se eu tivesse qualquer interesse na sua existência (quer por inclinação imediata, quer, indiretamente, por qualquer satisfação obtida pela razão), mas somente porque a máxima que exclua essa felicidade não pode estar incluída num só e mesmo querer como lei universal.

Classificação de Todos os Princípios Possíveis da Moralidade Segundo o Adotado Conceito Fundamental da Heteronomia

A razão humana, aqui como sempre no seu uso puro, enquanto lhe falta a crítica, experimentou primeiro todos os caminhos errados antes de conseguir encontrar o único verdadeiro.

Todos os princípios que se possam adotar partindo deste ponto de vista são, ou empíricos, ou racionais. Os primeiros, derivados do

princípio da felicidade, assentam no sentimento físico ou no moral; os segundos, derivados do princípio da perfeição, assentam, ou no conceito racional dessa perfeição como efeito possível, ou no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade.

Princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da particular constituição da natureza humana ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada. O princípio mais condenável, porém, é o princípio da felicidade, própria, não só porque é falso e porque a experiência contradiz a suposição de que o bem-estar se rege sempre pelo bem-obrar; não só ainda porque não contribui em nada para o fundamento da moralidade, uma vez que é totalmente diferente fazer um homem feliz ou fazê-lo bom, e fazê-la prudente e finório em atenção ao seu interesse ou fazê-lo virtuoso; mas sim porque atribui à moralidade móveis que antes a minam e destroem toda a sua sublimidade, juntando na mesma classe os motivos que levam à virtude e os que levam ao vício, e ensinando somente a fazer melhor o cálculo, mas apagando totalmente a diferença específica entre virtude e vício. Pelo contrário o sentimento moral, este pretendo sentido²⁶ especial, (por superficial que seja apelar para ele, pois são aqueles que não são capazes de pensar que julgam poder libertar-se com a ajuda do sentimento, mesmo naquilo que depende somente de leis universais, e ainda que os sentimentos, que por natureza são infinitamente distintos uns dos outros em grau, não possam fornecer uma escala igual para medir o bem e o mal, exatamente como ninguém pode julgar, partindo do seu próprio sentimento, validamente por outras pessoas) está, contudo, mais perto da moralidade e da sua dignidade, porque tributa à virtude a honra de lhe atribuir imediatamente a satisfação e o respeito por ela e não lhe diz na cara que não é a sua beleza, mas somente o interesse, que a ela nos liga.

Entre os princípios racionais da moralidade, o preferível é ainda o conceito ontológico da perfeição (por vazio, indeterminado e portanto inutilizável que ele seja para encontrar, no campo imensurável da

realidade possível, a maior soma que nos convenha, e embora também, ao distinguir especificamente de qualquer outra a realidade de que aqui se trata, ele tenha a tendência inevitável para girar em círculo e não possa evitar pressupor tácitamente essa moralidade que deve explicar). A despeito de tudo isto, o conceito ontológico da perfeição é melhor do que o conceito teológico que faz derivar a moralidade de uma, vontade divina infinitamente perfeita, e isto não só porque nós não podemos intuir a perfeição da vontade divina, mas apenas a podemos derivar dos nossos conceitos, entre os quais o da moralidade é o mais nobre, mas ainda porque, se assim não fizéssemos (e, se tal acontecesse, isso seria um grosseiro círculo na explicação), o único conceito da vontade divina que ainda nos restaria teria de fazer das propriedades da ambição de honra e de domínio, ligadas às imagens terríveis do poderio e da vingança, o fundamento de um sistema dos costumes exatamente oposto à moralidade.

Se eu tivesse porém de escolher entre o conceito do sentido moral e o da perfeição em geral (ambos os quais, pelo menos, não lesam a moralidade, embora não sirvam para lhe dar uma base sólida), decidirmo-me-ia pelo último, porque, afastando pelo menos da sensibilidade e levando ao tribunal da razão pura a decisão da questão, embora este aqui também nada decida, conserva no entanto, para uma determinação mais precisa, sem a falsear, a ideia indeterminada (de uma vontade boa em si).

Creio de resto poder dispensar-me de uma refutação mais desenvolvida destas doutrinas. Ela é tão fácil e provavelmente tão bem reconhecida mesmo por aqueles cujo ofício os obriga a pronunciar-se a favor de uma destas teorias (pois os ouvintes não toleram de bom grado a suspensão do juízo), que seria trabalho supérfluo o fazê-la. O que aqui porém mais nos interessa é saber que estes princípios nada mais dão como primeiro fundamento da moralidade do que heteronomia da vontade e que, por isso mesmo, têm de falhar necessariamente o seu fim.

Onde quer que um objeto da vontade tem de ser posto como fundamento para prescrever a essa vontade a regra que a determina, esta regra não é senão heteronomia: o imperativo é condicionado, a saber: se ou porque se quer este objeto, tem-se que proceder deste ou daquele

modo; não pode, portanto, mandar nunca moralmente, quer dizer, categoricamente. Quer o objeto determine a vontade por meio da inclinação, como no caso do princípio da felicidade própria, quer a determine por meio da razão dirigida a objetos do nosso querer possível em geral, como no princípio da perfeição, a vontade nunca se determina imediatamente a si mesma pela representação da ação, mas somente pelo móbil resultante da influência que o efeito previsto da ação exerce sobre ela: devo fazer tal coisa, porque quero tal outra; e aqui tem de ser posta no meu sujeito outra lei como fundamento, segundo a qual eu quero necessariamente essa outra coisa, e essa lei, por sua vez, precisa de um imperativo que limite esta máxima. Pois como o impulso que a representação de um objeto, possível por nossas forças, segundo a constituição natural do sujeito, deve exercer sobre a vontade do sujeito pertence à natureza deste, quer seja da sensibilidade (inclinação ou gosto), quer seja do entendimento e da razão, as quais se exercitam com satisfação num objeto segundo a peculiar disposição da sua natureza, resulta que seria a natureza quem propriamente daria a lei, e essa lei, como tal, não só tem que ser reconhecida e demonstrada pela experiência e, portanto, em si mesma contingente e por isso imprópria como regra prática apodíctica, como tem de ser a lei moral, mas sim que é sempre só heteronomia da vontade; a vontade não se dá a lei a si mesma, mas é sim um impulso estranho que lhe dá a lei a ela por meio de uma disposição natural do sujeito acomodada à receptividade desse mesmo impulso.

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objetos, conterà pois somente a forma do querer em geral, e isto como autonomia; quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem supor qualquer impulso ou interesse como fundamento. Como é que é possível tal proposição prática sintética a priori ? E porque é que ela é necessária? - eis um problema cuja solução não cabe já nos limites da Metafísica dos Costumes. Tão-pouco afirmamos nós aqui a sua verdade, e muito menos pretendemos ter no nosso poder os meios de prová-la. Mostramos apenas, pelo desenvolvimento do conceito de moralidade uma vez posto universalmente em voga, que a ele anda inevitavelmente ligada, ou

melhor, que está na sua base, uma autonomia da vontade. Quem, pois, considere a moralidade como alguma coisa real e não como uma ideia quimérica sem verdade, tem de conceder simultaneamente o princípio dela por nós enunciado. Esta segunda secção foi, pois, como a primeira, puramente analítica. Ora para estabelecer que a moralidade não é uma quimera vã, coisa que se deduz logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente necessários como princípio a priori, é preciso admitir um possível uso sintético da razão pura prática, o que não podemos arriscar sem o fazer preceder de uma crítica desta faculdade da razão. Na última secção exporemos Os seus traços principais, suficientes para o nosso propósito.

Terceira Secção: Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura

O Conceito da Liberdade é a Chave da Explicação da Autonomia da Vontade

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem; assim como necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas.

A definição da liberdade que acabamos de propor é negativa e portanto infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito positivo desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de leis segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: «A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma», caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.

Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima. Mas tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram. O conceito positivo da liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vem juntar os conceitos de alguma coisa, como causa, em relação com outra coisa, como efeito). O que seja então este terceiro a que a liberdade nos remete e de que temos uma ideia a priori, eis o que se não pode ainda mostrar imediatamente, como também se não pode deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade, e com ela também a possibilidade de um imperativo categórico. Para isso precisamos ainda de mais alguma preparação.

A Liberdade tem de Pressupor-se como Propriedade da Vontade de Todos os Seres Racionais

Não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais. Pois como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos seres racionais, tem ela que valer também para todos os seres racionais; e como não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade, tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais, e não basta verificá-la por certas supostas experiências da natureza humana (se bem que isto seja absolutamente impossível e só possa ser demonstrado a priori), mas sim temos que demonstrá-la como pertencente à atividade de seres racionais em geral e dotados de uma vontade. Digo, pois: Todo o ser que não pode agir senão sob a ideia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente

como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica.²⁷

Agora afirmo eu: A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia da liberdade, sob a qual ele única, mente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objetos. Ora é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito, dos seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar, não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus: princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, tal vontade a todos os seres racionais.

Do Interesse que Anda Ligado as Ideias da Moralidade

Acabamos de referir, afinal, o conceito determinado da moralidade à ideia da liberdade; mas não pudemos demonstrar esta como algo real nem sequer em nós mesmos e na natureza humana; vimos somente que temos que pressupô-la se quisermos pensar um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das ações, isto é, dotado de uma vontade, e assim achamos que, exatamente pela mesma razão, temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a ideia da sua liberdade.

Da pressuposição desta ideia decorreu porém também a consciência de uma lei de ação que diz que os princípios subjetivos das ações, isto é as máximas, têm que ser sempre tomados de modo a valerem também objetivamente, quer dizer a valerem universalmente como princípios e portanto a poderem servir para a nossa própria legislação universal. Mas, porque é que devo eu submeter-me a este princípio, e isso como ser racional em geral, e portanto todos os outros seres dotados de razão? Quero conceder que nenhum interesse me impele a isso, pois daí não poderia resultar nenhum imperativo categórico; e contudo tenho

necessariamente que tomar interesse por isso e compreender como isso se passa; pois este dever é propriamente um querer que valeria para todo o ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculos; para seres que, como nós, são afetados por sensibilidade como móveis de outra espécie, para seres em que nem sempre acontece o que a razão por si só faria, aquela necessidade da ação chama-se um dever, e a necessidade subjetiva distingue-se da necessidade objetiva.

Parece, pois, que na ideia da liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral, isto é o próprio princípio da autonomia da vontade, sem podermos demonstrar por si mesma a sua realidade e necessidade objetiva; teríamos então, na verdade, ganhado algo de muito importante, por termos determinado pelo menos o princípio autêntico com mais exatidão do que costuma suceder; mas, pelo que respeita à sua validade e à necessidade prática de se submeter a ele, nada teríamos adiantado; pois não poderíamos dar resposta satisfatória a quem nos perguntasse por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser a condição limitativa das nossas ações, e sobre que é que fundamos o valor que atribuímos a tal modo de agir, valor que deve ser tão grande que não pode haver em parte alguma nenhum interesse mais alto, e como é que acontece que o homem só assim julga sentir o seu valor pessoal, perante o qual o de um estado agradável ou desagradável deve ser considerado nulo.

Achamos, é certo, que podemos tomar interesse por uma qualidade pessoal de que não depende o interesse da nossa situação, contanto que ela pelo menos nos torne capazes de participar dessa situação no caso de a razão vir a efetuar a sua distribuição, isto é, achamos que o simples fato de ser digno da felicidade, mesmo sem o motivo de participar dessa felicidade, pode por si só interessar. Mas este juízo é, em realidade, apenas o efeito da já pressuposta importância das leis morais (quando nós, pela ideia da liberdade, nos separamos de todo o interesse empírico); desta maneira, porém, não podemos ainda compreender que devamos separar-nos deste interesse, isto é, considerar-nos livres no agir e, no entanto, nos devamos considerar submetidos a determinadas leis, para só acharmos valor na nossa pessoa, valor esse que nos possa compensar da perda de tudo aquilo que proporciona valor à nossa

condição; não podemos tão-pouco compreender como isto seja possível, quer dizer, donde provém que a lei moral obrigue.

Mostra-se aqui - temos que confessá-lo francamente uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto (como se reduzem diferentes frações do mesmo valor às suas expressões mais simples).

Mas ainda nos resta uma saída, que é procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes a priori, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos.

Há uma observação que se pode fazer sem necessidade de qualquer subtil reflexão e que se pode supor ao alcance do entendimento mais vulgar, ainda que à sua maneira, por meio de uma obscura distinção da faculdade de julgar, a que ele chama sentimento: e é que todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objetos de modo não diferente daquele como nos afetam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nós chegar, por conseguinte, pelo que respeita a esta espécie de representações, ainda com o maior esforço de atenção e clareza que o entendimento possa acrescentar, senão somente ao conhecimento dos fenômenos, e nunca ao das coisas em si mesmas. Logo que se tenha feito esta distinção (em todo o caso por meio da diferença notada entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais nós somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos a nossa atividade), segue-se por si que por trás dos fenômenos há que admitir e conceder ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer as coisas em

si, ainda quando, uma vez que elas nunca nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos afetam, nos conformamos com não podermos aproximar-nos bastante delas e nunca podermos saber o que elas são em si. Daqui tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um mundo sensível e um mundo inteligível, o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico. Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. Pois, visto ele não se criar a si mesmo, por assim dizer, e não ter de si um conceito a priori mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e consequentemente só pelo fenômeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afetada, enquanto que tem de admitir necessariamente, para além desta constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenômenos, uma outra coisa ainda que lhe está na base, a saber o seu Eu tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o mundo sensível, mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura atividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) contar-se no mundo intelectual, de que aliás nada mais sabe.

Conclusão semelhante tem que tirá-la o homem reflexivo de todas as coisas que se lhe apresentem; provavelmente tal conclusão se encontra também no entendimento mais vulgar, o qual, como é sabido, é muito inclinado a supor, por trás dos objetos dos sentidos, ainda mais alguma coisa de invisível e por si mesmo ativo; mas em breve estraga de novo esta ideia ao dar uma forma sensível a esta coisa invisível, isto é, ao querer fazer dela um objeto de intuição, com o que não avança nem um só passo em sabedoria.

Ora o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a razão («Vernunft»). Esta, como pura atividade própria, está ainda acima do entendimento («Verstand») no sentido de que, embora este seja também atividade própria e não contenha somente, como o sentido, representações que só

se originam quando somos afetados por coisas (passivos portanto), ele não pode contudo tirar da sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para submeter a regras as representações sensíveis e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento; e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento.

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, como inteligência (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações: o primeiro) enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o segundo, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos.

Agora desaparece a suspeita, que atrás levantamos, de que houvesse um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, isto é, de talvez termos posto como fundamento a ideia de liberdade apenas por causa da lei moral, para depois concluir esta por sua vez da liberdade, e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas bem formadas de bom grado nos outorgariam, sem que a pudéssemos jamais

estabelecer como proposição demonstrável. Pois agora vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência - a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível.

Como é Possível um Imperativo Categórico?

O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama vontade à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas ações se encontram como meros fenômenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas ações não pode ser compreendida por essa causalidade, que não conhecemos, senão que em seu lugar têm aquelas ações que ser compreendidas como pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenômenos, a saber: apetites e inclinações. Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza. (As primeiras assentariam no princípio supremo da moralidade; as segundas, no da felicidade.) Mas porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis, sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é à razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres.

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações devem ser conformes a essa autonomia. E esse dever categórico representa uma proposição sintética a priori, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas a priori sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza.

O uso prático da razão comum humana confirma a exatidão desta dedução. Não há ninguém, nem mesmo o pior facínora, contanto que de resto esteja habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidades), que não deseje, digo, ter também esses bons sentimentos. Mas não pode realizar esse desejo apenas por causa das suas inclinações e impulsos, desejando todavia ao mesmo tempo libertar-se de tais tendências que a ele mesmo o oprimem. Por este meio prova ele, pois, que em pensamentos se transpõe, por uma vontade livre de impulsos da sensibilidade, a uma ordem de coisas totalmente diferente da dos seus apetites no campo da sensibilidade, pois daquele desejo não pode ele esperar nenhum prazer dos apetites e, portanto, nenhum estado satisfatório para qualquer das suas inclinações reais ou imaginárias (porque então a ideia, que lhe arranca esse desejo, perderia a sua excelência), mas tão somente um maior valor íntimo da sua pessoa. Esta pessoa melhor crê ele sê-lo quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a que involuntariamente o obriga a ideia da liberdade, isto é, da independência de causas determinantes do mundo sensível. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo a sua própria confissão, a lei para a sua má vontade como membro do mundo

sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la. O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível.

Do Limite Extremo de toda a Filosofia Prática

Todos os homens se concebem como livres quanto à vontade. Daí provém todos os juízos sobre ações tais que deveriam ter, embora não tenham, acontecido. No entanto esta liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo, pois se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo o que acontece seja determinado inevitavelmente por leis naturais, e esta necessidade natural não é também um conceito da experiência, exatamente porque implica o conceito de necessidade e, portanto, o de um conhecimento a priori. Mas este conceito de uma natureza é confirmado pela experiência e tem de ser mesmo pressuposto inevitavelmente, se se quiser que seja possível a experiência, isto é o conhecimento sistemático dos objetos dos sentidos segundo leis universais. Por isso a liberdade é apenas uma ideia da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa; a natureza, porém, é um conceito do entendimento que demonstra, e tem necessariamente de demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência.

Embora daqui resulte uma dialética da razão, uma vez que, pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o ponto de vista especulativo, acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto, sob o ponto de vista prático, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões; pelo que será impossível a mais sutil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofísticos. Há pois que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas

se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade.

Entretanto é preciso pelo menos eliminar de modo convincente esta aparente contradição, mesmo quando se não pudesse nunca conceber como é que é possível a liberdade. Pois se até o pensamento de liberdade se contradiz a si mesmo ou à natureza, que é igualmente necessária, teria ela que ser abandonada inteiramente em face da necessidade natural.

É impossível, porém, escapar a esta contradição se o sujeito, que se crê livre, se pensasse no mesmo sentido ou na mesma relação quando se chama livre que quando se considera submetido à lei natural, com respeito à mesma ação. Por isso é um problema inevitável da filosofia especulativa mostrar, pelo menos, que a sua ilusão por causa desta contradição assenta em que pensamos o homem em sentido e relação muito diferente quando lhe chamamos livre do que quando o consideramos como peça da natureza e submetido às suas leis, e que ambos, não só podem muito bem estar juntos, senão que devem ser pensados como necessariamente unidos no mesmo sujeito; porque, de contrário, não se poderia explicar por que havíamos de sobrecarregar a razão com uma ideia que, embora se deixe unir sem contradição a outra suficientemente estabelecida, vem no entanto enredar-nos numa questão que põe a razão no seu uso teórico em grandes dificuldades. Mas este dever incumbe apenas à filosofia especulativa para poder abrir caminho livre à filosofia prática. Não cabe, portanto, no arbítrio do filósofo resolver ou deixar intacta a, aparente contradição; pois neste último caso a teoria a este respeito é um *bonum vacans*, em cuja posse pode instalar-se com razão o fatalista e expulsar toda a moral do seu pretenso domínio que ela possui sem título algum.

Não se pode contudo dizer ainda aqui que começa a fronteira da filosofia prática. Pois aquela liquidação do debate não lhe pertence de maneira alguma; o que ela exige da razão especulativa é somente que acabe com esta discórdia em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha repouso e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o terreno sobre que quer instalar-se.

Mas a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjetivas, que no conjunto constituem o que pertence somente à sensação e, por conseguinte, cai sob a designação geral de sensibilidade. O homem que, desta maneira, se considera como inteligência, coloca-se assim numa outra ordem de coisas e numa relação com princípios determinantes de espécie totalmente diferente quando se pensa como inteligência dotada de vontade e por conseguinte de causalidade, do que quando se percebe como um fenômeno no mundo sensível (o que realmente também é) e subordina a sua causalidade, segundo leis da natureza, a uma determinação externa. Ora em breve se apercebe de que ambas as coisas podem, e até devem, acontecer ao mesmo tempo. Pois que uma coisa na ordem dos fenômenos (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como coisa ou ser em si, é independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível).

Daqui provém que o homem se arrogue uma vontade que não deixa medrar nada que apenas pertença aos seus apetites e inclinações, e que, pelo contrário, pensa como possíveis por si, e mesmo como necessárias, ações que só podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as solicitações dos sentidos. A causalidade dessas ações reside nele como inteligência e nas leis dos efeitos e ações segundo princípios de um mundo inteligível, do qual nada mais sabe senão que nesse mundo só dá a lei a razão, e a razão pura, independente da sensibilidade. Igualmente, como nesse mundo é ele, como inteligência, que é o eu verdadeiro (ao passo que como homem é apenas fenômeno de si mesmo), essas leis importam-lhe imediata- e categoricamente, de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e apetites (por conseguinte toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência; mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é à sua vontade;

o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as suas máximas com prejuízo das leis racionais da vontade.

Ao introduzir-se assim pelo pensamento num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites; mas ultrapassá-los-ia se quisesse entrar nesse mundo por intuição por sentimento. Aquele primeiro é apenas um pensamento negativo com respeito ao mundo sensível, o qual não dá leis à razão na determinação da vontade; só é positivo neste único ponto: que essa liberdade, como determinação negativa, está ligada ao mesmo tempo a uma faculdade (positiva) e até a uma causalidade da razão a que chamamos uma vontade e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das ações seja conforme ao caráter essencial de uma causa racional, quer dizer, à condição da validade universal da máxima como lei. Mas se a razão quisesse ainda tirar do mundo inteligível um objeto da vontade, isto é um móbil, então ultrapassaria ela os seus limites e pretenderia conhecer alguma coisa de que nada sabe. O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se pensar a si mesma como prática o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e atuante pela razão, isto é livremente eficiente. Este pensamento traz na verdade consigo a ideia de outra ordem e legislação do que a do mecanismo natural que concerne o mundo sensível, e torna necessário o conceito de um mundo inteligível (isto é o todo dos seres racionais como coisas em si mesmas), mas isto sem a mínima pretensão de ultrapassar aqui o pensamento do que é simplesmente a sua condição formal, quer dizer a universalidade da máxima da vontade como lei, por conseguinte a autonomia da vontade, que é a única que pode ser compatível com a sua liberdade; pelo contrário, todas as leis que se relacionem com um objeto têm como resultado heteronomia, que só se pode encontrar em leis naturais e se refere só ao mundo sensível.

Mas a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a explicar como é que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar como é que é possível a liberdade.

Pois nós nada podemos explicar senão aquilo que possamos reportar a leis cujo objeto possa ser dado em qualquer experiência possível. Ora a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode supor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais). Ora, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a explicação, e nada mais resta senão a defesa, isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente, declaram a liberdade impossível. Pode-se-lhes mostrar somente que a contradição que eles julgam ter descoberto aqui não consiste senão no seguinte: - para tornar válida a lei natural no que concerne as ações humanas, eles tiveram de considerar o homem necessariamente como fenômeno; e agora, quando se exige deles que o pensem também, enquanto inteligência, como coisa em si mesma, eles continuam ainda a considera-lo como fenômeno; e então, em verdade, o fato de subtrair a causalidade do homem (quer dizer a sua vontade) a todas as leis naturais do mundo sensível em um e o mesmo sujeito, constituiria uma contradição; mas esta contradição desaparece se eles quiserem refletir e confessar, como é justo, que por trás dos fenômenos têm de estar, como fundamento deles, as coisas em si mesmas (ainda que ocultas), a cujas leis eficientes se não pode exigir que sejam idênticas àquelas a que estão submetidas as suas manifestações fenomenais.

A impossibilidade subjetiva de explicar a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um interesse²⁸ que o homem possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, é um fato que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral, sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como o efeito subjetivo que a

lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objetivos.

Para que um ser, ao mesmo tempo racional e afetado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que inspire um sentimento de prazer ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios. Mas é totalmente impossível compreender, isto é tornar concebível a priori, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor; pois isto é uma espécie particular de causalidade, da qual, como de toda a causalidade, absolutamente nada podemos determinar a priori, mas a respeito da qual temos de consultar só a experiência. Ora, como esta não nos pode oferecer relação alguma de causa a efeito senão entre dois objetos da experiência, e como aqui a razão pura deve ser, por simples ideias (que não fornecem nenhum objeto para a experiência), a causa de um efeito que reside, sem dúvida, na experiência, é-nos totalmente impossível a nós homens explicar como e por que nos interessa a universalidade da máxima como lei, e, portanto, a moralidade. Apenas uma coisa é certa: - e é que não é porque tenha interesse que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu; mas o que pertence ao simples fenômeno é necessariamente subordinado pela razão à constituição da coisa em si mesma.

À pergunta, pois: - Como é possível um imperativo categórico? - pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer a ideia da liberdade, e igualmente na medida em que se pode aperceber a necessidade deste pressuposto, o que para o uso prático da razão, isto é para a convicção da validade deste imperativo, e portanto também da lei moral, é suficiente; mas como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão

humana. Mas pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a consequência necessária é a autonomia dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada. Não é somente muito possível (como a filosofia especulativa pode mostrar) pressupor esta liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural na ligação dos fenômenos do mundo sensível), mas é também necessário, sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é na ideia, como condição de todas as suas ações voluntárias. Ora como uma razão pura, sem outros móveis, venham eles donde vierem, possa por si mesma ser prática, isto é, como o simples princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objeto) da vontade em que de antemão pudesse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesma fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente moral; ou, por outras palavras: como uma razão pura possa ser prática - explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos.

É exatamente o mesmo como se eu buscasse descobrir como seja possível a liberdade mesma como causalidade de uma vontade. Pois aqui abandono eu o princípio filosófico da explicação, e não tenho nenhum outro. É verdade que poderia agora aventurar-me a voos fantásticos no mundo inteligível, que ainda me resta, no mundo das inteligências; mas, posto que dele tenha uma ideia, e bem fundada, não tenho, contudo, o menor conhecimento dele nem posso nunca vir a tê-lo com todo o esforço da minha faculdade natural da razão. Este mundo significa apenas alguma coisa que subsiste depois de eu ter excluído dos princípios determinantes da minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos móveis tirados do campo da sensibilidade, limitando esse campo e mostrando que ele não abrange o todo no todo, mas que fora dele há ainda algo mais; este algo mais, porém, não o conheço. Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria, isto é, todo o conhecimento dos objetos, do que a forma, quer dizer a lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com ela, pensar a

razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente, isto é, como causa determinante da vontade; aqui o móbil tem que faltar inteiramente, a não ser que esta ideia de um mundo inteligível fosse ela mesma o móbil ou aquilo por que a razão toma originariamente interesse; mas tornar isto concebível é exatamente o problema que nós não podemos resolver.

É aqui, pois, que se encontra o limite extremo de toda a investigação moral; mas determiná-lo é de grande importância já para que, dum lado, a razão não vá andar no mundo sensível, e por modo prejudicial aos costumes, à busca do motivo supremo de determinação e dum interesse, concebível sem dúvida, mas empírico, e para que, por outro lado, não agite em vão as asas, sem sair do mesmo sítio, no espaço, para ela vazio, dos conceitos transcendentais, sob o nome de mundo inteligível, e para que se não perca entre quimeras. De resto a ideia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma ideia utilizável e lícita em vista de uma crença racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos fins em si mesmos (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral.

Nota Final

O uso especulativo da razão, com respeito à natureza, conduz à absoluta necessidade de qualquer causa suprema do mundo; o uso prático da razão, com respeito à liberdade, conduz também a uma necessidade absoluta, mas somente das leis das ações de um ser racional como tal. Ora, é um princípio essencial de todo o uso da nossa razão levar o seu conhecimento até à consciência da sua necessidade (pois sem ela não seria nunca conhecimento da razão). Mas também é uma limitação igualmente essencial da mesma razão não poder ela conhecer a necessidade nem do que existe ou acontece, nem do que deve

acontecer, sem pôr uma condição sob a qual isso existe ou acontece ou deve acontecer. Desta sorte, porém, pela constante pesquisa da condição, vai sendo sempre adiada a satisfação da razão. Por isso ela busca sem descanso o incondicional necessário e vê-se forçada a admiti-lo, sem meio algum de o tornar concebível a si mesma; feliz bastante quando pode achar já só o conceito que se compadece com este pressuposto. Não é, pois, nenhum defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade, mas é sim uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral, o ela não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem que sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta; pois não há que censurá-la por que ela o não queira fazer por meio de uma condição, quer dizer por meio de qualquer interesse posto por fundamento, porque então não seria uma lei moral, isto é, uma lei suprema da liberdade. E assim nós não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua inconcebibilidade, e isto é tudo o que, com justiça, se pode exigir de uma filosofia que aspira a atingir, nos princípios, os limites da razão humana.

Notas

1 - Joel Thiago Klein é aluno de Doutorado do programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

2 - Cf. “A Lógica é (...) uma ciência a priori das leis necessárias do pensamento, mas não relativamente a objetos particulares, porém a todos os objetos em geral; portanto uma ciência do uso correto do entendimento e da razão em geral, mas não subjetivamente, quer dizer, não segundo princípios empíricos (psicológicos), sobre a maneira como pensa o entendimento, mas, sim, objetivamente, isto é, segundo princípios a priori de como ele deve pensar” (KANT, 1992, p.33).

3 - Cf. “a Lógica não é uma arte universal da invenção, nem um *órganon* da verdade; ela não é uma álgebra com o auxílio da qual seria possível descobrir verdades escondidas. Nem por isso ela deixa de ser útil e indispensável enquanto crítica do conhecimento; ou seja para a avaliação da razão comum bem como da especulativa, não com o objetivo de instruí-la, mas, sim, a fim de torna-la correta e concordante consigo mesma. Pois o princípio lógico da verdade é o acordo do entendimento com suas próprias leis universais” (KANT, 1992, p.37-38).

4 - Para Kant, a tarefa de investigar a possibilidade de conhecimentos a priori não pertence propriamente ao sistema da filosofia que se constitui de ambas as Metafísicas, mas à uma crítica da razão pura. Contudo, intenta-se aqui apenas reconstruir alguns elementos centrais que façam compreensível a distinção entre filosofia prática e teórica, entre conhecimento prático e teórico. Não se pretende esgotar aqui essa distinção, nem entrar na discussão de quanto de elementos sistemáticos há nas críticas ou até que ponto faz sentido distinguir entre o que Kant chama de tarefa crítica e tarefa dogmática ou doutrinal. Também a tripartição da filosofia em Lógica, Ética e Física é no mínimo complicada tendo em vista que fica difícil encaixar nessa distinção as teorias de Kant sobre a

estética (teoria do belo e do sublime), história, partes da antropologia pragmática e a religião.

5 - Por “conhecimento racional material” entende-se o mesmo que “filosofia material” (aquela parte da filosofia que não tem a ver apenas com a forma lógica do pensamento independentemente de toda referência a algum objeto em particular), pois “filosofia” é definida por Kant como “conhecimento racional a partir de conceitos” (Cf. KANT, 1992, p.40-41; 1980 a, p. 356-357).

6 - Cf. “A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral” (KANT, 1980 b, p.106).

7 - Cf. “Como é possível uma tal proposição prática sintética a priori? e por que é necessária? – eis um problema cuja solução não cabe já nos limites da Metafísica dos costumes” (KANT, 1980 b, p.148).

8 - Cf. “Jedermann Muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müssen; daß Gebot, du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; (...)” (KANT, AA IV, 389).

9 - Concorde-se aqui com a interpretação de Scarano (2006) que defende que os conceitos de “necessidade” e “universalidade”, os quais, segundo Kant, se encontram analiticamente vinculados ao conceito de “lei”, devem ser entendidos, pelo menos no prefácio da *Fundamentação*, como operadores modais, os quais não garantem por si só a “imperatividade” da lei.

10 - Cf. “Ciertamente, el entendimiento puede juzgar, pero dotar a este juicio del entendimiento de una fuerza que sirva de móvil para inducir a la

vontade a que acometa la acción, tal cosa es la piedra filosofal” (KANT, 2002 c, p.83).

11 - Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática.

12 - Poderiam objetar-me que eu, por trás da palavra respeito, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por influência; é, pelo contrário, um sentimento que se produz por si mesmo através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não a sua causa. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O objeto do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da retidão, etc.), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o exemplo duma lei (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso

respeito. Todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei.

13 - Pode-se, querendo, (assim como se distingue a matemática pura da aplicada, a lógica pura da aplicada) distinguir igualmente a pura filosofia dos costumes (Metafísica) da moral aplicada (à natureza humana). Esta terminologia lembra-nos imediatamente também que os princípios morais se não fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos a priori, porém que deles se podem derivar regras práticas para a natureza humana como para qualquer natureza racional.

14 - Posso uma carta do excelente Sulzer, já falecido, em que me pergunta qual será a causa por que as doutrinas da virtude, contendo tanto de convenientes para a razão, têm tão curto alcance prático. A minha resposta atrasou-se com os preparativos para podê-la dar completa. Mas ela não pode ser outra senão esta: - que os próprios mestres não clarificaram os seus conceitos e que, querendo fazer bem demais ao reunir por toda a banda motivos que levem ao bem moral, estragam a mezinha por a quererem fazer especialmente enérgica. Pois a mais vulgar observação mostra que, quando apresentamos um ato de honradez, tal como ele foi levado a efeito com firmeza de alma mesmo sob as maiores tentações da miséria ou da sedução, apartado de toda a intenção de qualquer vantagem neste ou noutro mundo, este ato deixa muito atrás de si e na sombra qualquer outro que se lhe assemelhe mas que tenha sido afetado mesmo em ínfima parte por um móbil estranho, eleva a alma e desperta o desejo de poder proceder também assim. Mesmo as crianças de mediana idade sentem esta impressão, e nunca se lhes deveria expor os seus deveres de maneira diferente.

15 - Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre portanto uma necessidade (Bedürfnis). Chama-se interesse a dependência em que uma vontade contingentemente determinável se encontra em face dos princípios da razão. Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade

humana pode também tomar interesse por qualquer coisa sem por isso agir por interesse. O primeiro significa o interesse prático na ação, o segundo o interesse patológico no objeto da ação, O primeiro mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra pratica para socorrer a necessidade da inclinação. No primeiro caso interessa-me a ação, no segundo o objeto da ação (enquanto ele me é agradável). Vimos na primeira seção que numa ação praticada por dever se não tem de atender no interesse pelo objeto, mas somente à própria ação e ao seu principio na razão (à lei).

16 - A palavra prudência é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência nas relações com o mundo, ou a prudência privada. A primeira é a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para utilizá-las para as suas intenções. A segunda é a sagacidade em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela Sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no primeiro sentido mas não no segundo, desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente.

17 - Parece-me que a verdadeira significação da palavra pragmático se pode assim determinar da maneira mais exata, Chamam-se pragmáticas as sanções que decorrem propriamente não do direito dos Estados corno leis necessárias, mas da prevenção pelo bem-estar geral. A História é escrita pragmaticamente quando nos torna prudentes, quer dizer quando ensina ao mundo atual maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas.

18 - Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato a priori, e portanto necessariamente (posto que só objetivamente, quer dizer partindo da ideia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móveis subjetivos). Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita),

mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida.

19 - Máxima é o principio subjetivo da ação e tem de se distinguir do principio objetivo, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o principio segundo o qual o sujeito age; a lei, porém, é o principio objetivo, valido para todo o ser racional, principio segundo o qual ele deve agir, quer dizer um imperativo.

20 - Deverá notar-se aqui que reservo inteiramente para uma futura Metafísica dos Costumes a classificação dos deveres, e que esta agora é adotada apenas por comodidade (para ordenar os meus exemplos). De resto, entendo aqui por dever perfeito aquele que não permite exceção alguma em favor da inclinação, e então não tenho apenas deveres perfeitos exteriores, mas também interiores, o que vai de encontro à terminologia adotada nas escolas; mas não tenciono dar agora qualquer justificação, pois que, para o meu propósito, é indiferente que se aceite ou não.

21 - Ver a virtude na sua verdadeira figura não é mais do que representar a moralidade despida de toda a mescla de elementos sensíveis e de todos os falsos adornos da recompensa e do amor de si mesmo. Como ela então deixa na sombra tudo o que às inclinações parece tão encantador, eis o que cada qual pode facilmente ver pelo menor esforço da sua razão, se esta não estiver já de todo incapacitada para toda a abstração.

22 - Apresento aqui esta proposição como um postulado. Na última secção encontraremos as razões em que se apoia.

23 - Não vá pensar-se que aqui o trivial: quod tibi non vis fieri etc., possa servir de diretriz ou principio. Pois este preceito, posto que com várias restrições, só pode derivar daquele; não pode ser uma lei universal, visto não conter o principio dos deveres para consigo mesmo, nem o dos deveres de caridade para com os outros (porque muitos renunciariam de bom grado a que os outros lhes fizessem bem se isso os dispensasse de

eles fazerem bem aos outros), nem mesmo finalmente o princípio dos deveres mútuos; porque o criminoso poderia por esta razão argumentar contra os juízes que o punem, etc.

24 - Posso dispensar-me de apresentar aqui exemplos para esclarecer este princípio, pois os que- serviram há pouco para explicar o imperativo categórico e a sua fórmula podem agora ser todos utilizados para este fim.

25 - A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá o reino dos fins é uma ideia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma ideia prática para realizar o que não existe mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões, e isso exatamente em conformidade com esta ideia.

26 - Ligo o princípio do sentimento moral ao da felicidade porque todo o interesse empírico promete uma contribuição para o bem-estar por meio do agrado que só alguma coisa nos produz, quer imediatamente e sem intuito de vantagem, quer com referência a esta vantagem. Igualmente se tem de ligar, com Hutcheson, o princípio da participação por simpatia na felicidade alheia ao mesmo sentido moral admitido por este filósofo.

27 - Este método de admitir como suficiente para o nosso propósito a liberdade apenas como baseada só na ideia por seres racionais nas suas ações, adoto-o para não me obrigar a demonstrar a liberdade também no sentido teórico. Pois, mesmo que este último ponto tenha que ficar indeciso, as mesmas leis que obrigariam um ser que fosse verdadeiramente livre continuariam a ser validas para um ser que não possa agir de outro modo senão sob a ideia da sua própria liberdade. Podemos, pois, aqui libertar-nos do fardo que pesa sobre a teoria.

28 - Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na ação quando a validade universal da máxima desta ação é princípio suficiente

de determinação da vontade. Só tal interesse é puro. Mas quando a razão só pode determinar a vontade por meio de outro objeto do desejo ou sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, então ela só toma na ação um interesse mediato; e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem experiência, nem objetos da vontade nem um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, este último interesse seria apenas empírico e não um interesse racional puro. O interesse lógico da razão (para fomentar os seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe sempre propósitos do seu uso.

Table of Contents

[Apresentação](#)

[Prefácio](#)

[Primeira Seção: Transição do Conhecimento Moral da Razão Vulgar para o Conhecimento Filosófico](#)

[Segunda Seção: Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes](#)

[Terceira Seção: Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura](#)

[Notas](#)